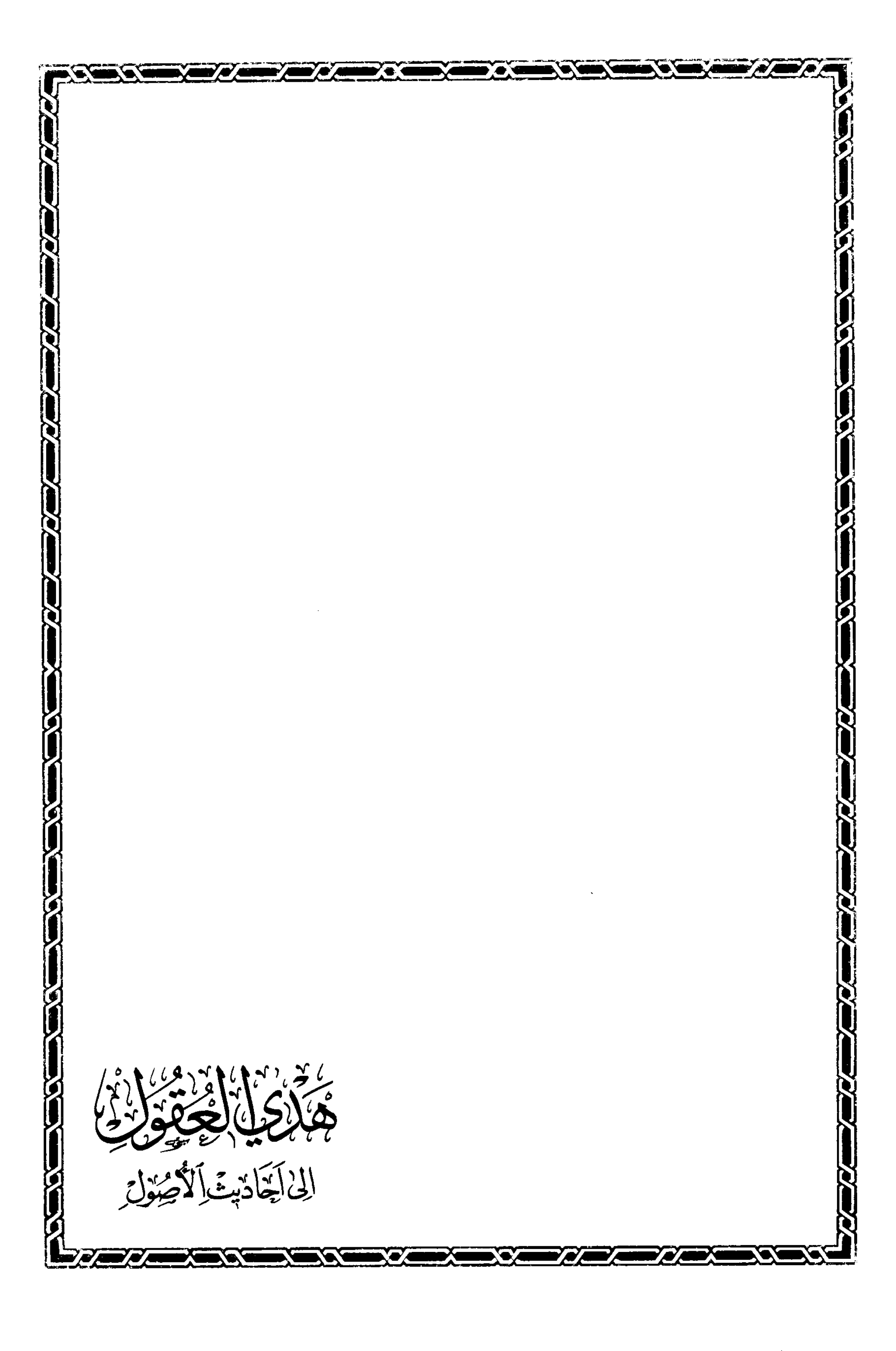

هدى العقول
الى احاديث الأصول


بسم الله الرحمن الرحيم
الله
الله
الله
الله

هدى العقول

إلى أحاديث الأصول

تأليف الشيخ

محمد بن عبد علي آل عبد الجبار

المتوفى بعد سنة ١٢٥٠ هـ

الجزء الثالث

مشرف التحقيق

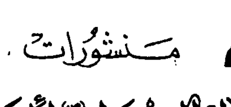
مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

منشورات

شركة دار المصطفى لإحياء التراث

مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

الطبعة الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

منشورات
شركة دار المصطفى لإحياء التراث

لبنان - بيروت - ص.ب: ٢٤/١٩٧

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة - ط١-

ص.ب: ٢٤/١٩٧ - برج البراجنة - بعبدا ٢٠٢٠ ١٠١٧ - هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيدة زينب - تلفاكس: ٠٠٩٦٣١١٦٤٧٠١٢٤

إيران - قم - خ سمية - ١٦ مترى عباس آباد بلاك ٢٤ هاتف: ٧٧٣٨٨٦٥ - فاكس: ٧٧٣٨٨٥٥

البريد الإلكتروني: e-mail: hidayh@shuf.com

رموز التحقيق

[ ]: في حديث الأصل تعني: من المصدر.

| |: إضافة تقويم أو توضيح

[ ]: جملة أو كلمة غريبة تركت على وضعها

[.......]: فراغ في الأصل

هذا المجلد الرابع من كتاب هدي العقول في شرح الأصول لشيخنا الشيخ
محمد بن الشيخ عبد علي بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين آل عبد الجبار
الحمد لله الواحد الأحد المتفرد بوجوب الوجود والقدم والحاكم على غيره
بالإمكان والعدم المتوحد بالتوحيد في توحده من أجراه بلطفه على بريته ودعاهم
إلى ما وهبه لهم ودلهم عليه ليكون له الحجة البالغة والنعم السابغة وليتعرف لهم
بهم بما أوضح لهم من الدلائل المنزه عن التناسب والتضاد والتماثل تشاء ما
ثناء بشيمته لا بهمة [illegible] فكر أو جولان روية واستعانة بغيره سبحانه وتعالى وصلى
الله على محمد وآله عدد الوجود ومعدن الحكم وجوامع الكلم واسمه الأعظم الأتم الأكمل
والمظهر الأعظم ما تواترت الشئون وسجعت المسجون وأزهرت رياض النفوس با
رياح الفنون وبعد فيقول المفتقر لعفو ربه الغفار محمد بن عبد علي بن محمد بن أحمد
بن علي آل عبد الجبار هذا أوان الشروع في المجلد الرابع من شرح الأصول المسمى بهدي
العقول قوله كتاب التوحيد معتمدين على صفوة بريته ومتوسلين بأشرف خليقته
في البدء والعود ونتقل من عبارات الملا محمد بن إبراهيم الشيرازي وتلميذه الكاشاني
وأشباههم في كثير من المواضع تنبيهاً على خطائهم وعدم إصابتهم الحق ليجتنب فقد
اغتر بكلامهم كثير والشبهة قد تعم وتخفى وإن كانت جلية البطلان غنية عن
البيان وقد اكتفي ببعض عباراتهم فإن طريقتهم واحدة وكل تبع الآخر ومقتفون
أثر ابن عربي الأعرابي الضال المضل فأقول وبالله الثقة وإليه المأمول قال
المصنف العالم الغني بالشهرة عن الوصف والثناء ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني :

صورة من الصفحة الأولى من المخطوط

الصفات السلبية سبع مع انها كثيرة لان ما يجب اعتقاده من السلبية منها سبع

وهو كلام ساقط [illegible] وجه ذكر السبع لا للحصر بل لانها

لزيادة التفصيل في الجملة او لظهورها للقائل بها من الامور المشكلة او لامكان رد

ما سواه وان كانت هذه راجعة لسلب واحد كما عرفت ولكن قصدا للتفصيل كما

عرفت فتدبر تنبيه قال محمد حسين الساعاني في شرح الباب الحادي عشر اول الفصل

الثالث في الصفات السلبية وهي صفات الجلال كما ان الثبوتية صفات الاكرام

والحق ان جميع صفاته صفات الجلال لان اثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه كما

ان اثبات العلم سلب الجهل عنه وكذا باقي الصفات وفي الحقيقة المعقول للانسان

من صفاته تعالى ليس الا اسلوب واضافات لان كنه صفاته ككنه ذاته المحجوب عن نظر

العقول فلا يعلم ما هو الا هو واحد في صفاته احد في ذاته انتهى وركن الى هذا جماعة من

المتاخرين حتى جعلوا حقيقتها السلب وغفلوا لم ينظروا الفرق بين صفات الذات والسلب

ظاهرها كان حقيقة صفاته الثبوتية لا للادراك ويلزمها بحسب الظهور نفي الجهل و

العجز فان اثباتها لزما هو بحسب ما ظهر لنا من الدلالة عليه لا بحسب ما لها في

عينها ولا تكتنه ولا تقع عليه الصفات وليس الحاصل ثبوتها وسبيله نفي العجز عنه وما سمع

في باب معاني الاسماء عن احدهم عليهم السلام هو لك انه قدير خبرت انه لا يعجزه شيء فنفيت

بالكلمة العجز وجعلت العجز سواه وكذا قولك عالم انما نفيت بالكلمة الجهل وجعلت الجهل سواه

لا يدل على قولكما اشرنا اليه لان [illegible] خبرت انه لا يعجزه شيء وفي العلم لا يجهله شيء

نهوا بالنسبة الى ما نعلم والغاية في وصفه بها الا ان حقيقتها الذاتية ذلك فانها حقيقة

الذات الاحدية الواجبة الوجود ولو كانت حقائقها ترجع للسلب لزم التعطيل

ووصفه بها مجاز ولم يصح الحمل ولم يكن لها مقابل فانها صفات فعل ولغير ذلك وكذا

في نفي الواحد والاحد مع جعله صفات الذات بعينها فتدبر تم المجلد الرابع ويتلوه الخامس

تم المجلد الخامس من شرح الاصول اوله باب صفات الذات

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

[illegible] الاقل الاحقر

صورة من الصفحة الأخيرة من المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

الحمد لله الواحد الأحد، المتفرّد بوجوبِ الوُجود والقِدم، والحاكم علىٰ غيره بالإمكان والعدم، توحّد بالتّوحيد في توحّده، ثم أجراه بلطفهِ علىٰ بريّته، ودعاهم إلىٰ ما وهبه لهم ودلّهم عليه، ليكون له الحجّة البالغة والنعم السابغة، وليتعرف لهم بهم، بما أوضح لهم من الدلائل.

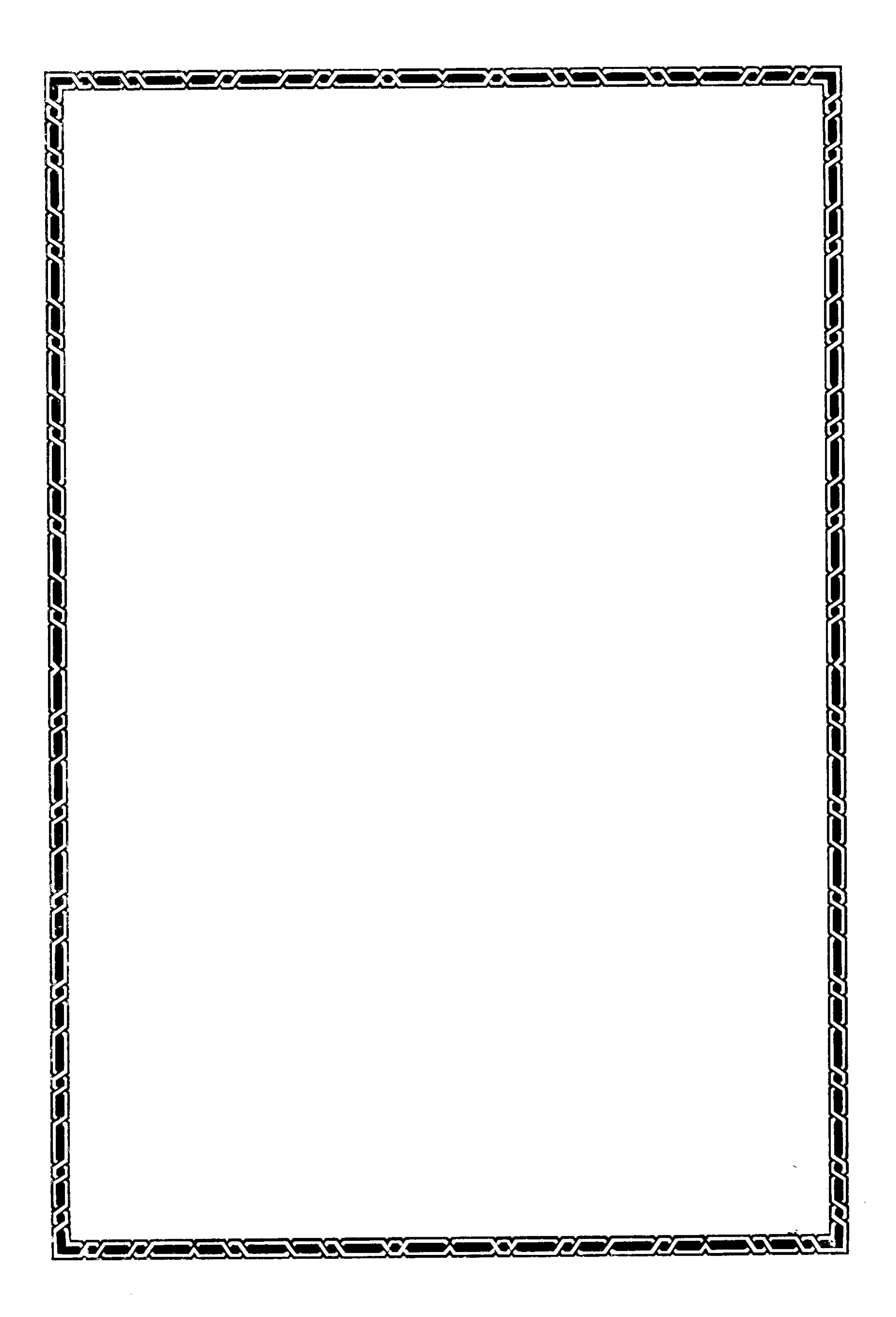
المنزّه عن التناسب والتضادّ والتماثل، شاء ما شاء بمشيئته، لا بهمةٍ أو تعمّل فكر أو جولان روية، أو استعانة بغيره سبحانه وتعالىٰ، وصلىٰ الله علىٰ محمّد وآله ـ عمد الوجود، ومعدن الحكم وجوامع الكلِم، واسمه الأعظم الأتم، الأكمل والمظهر الأعظم ـ ما تواترت الشؤون، وسبّحه المسبّحون، وازهرت رياض النفوس بأرياح الفنون.

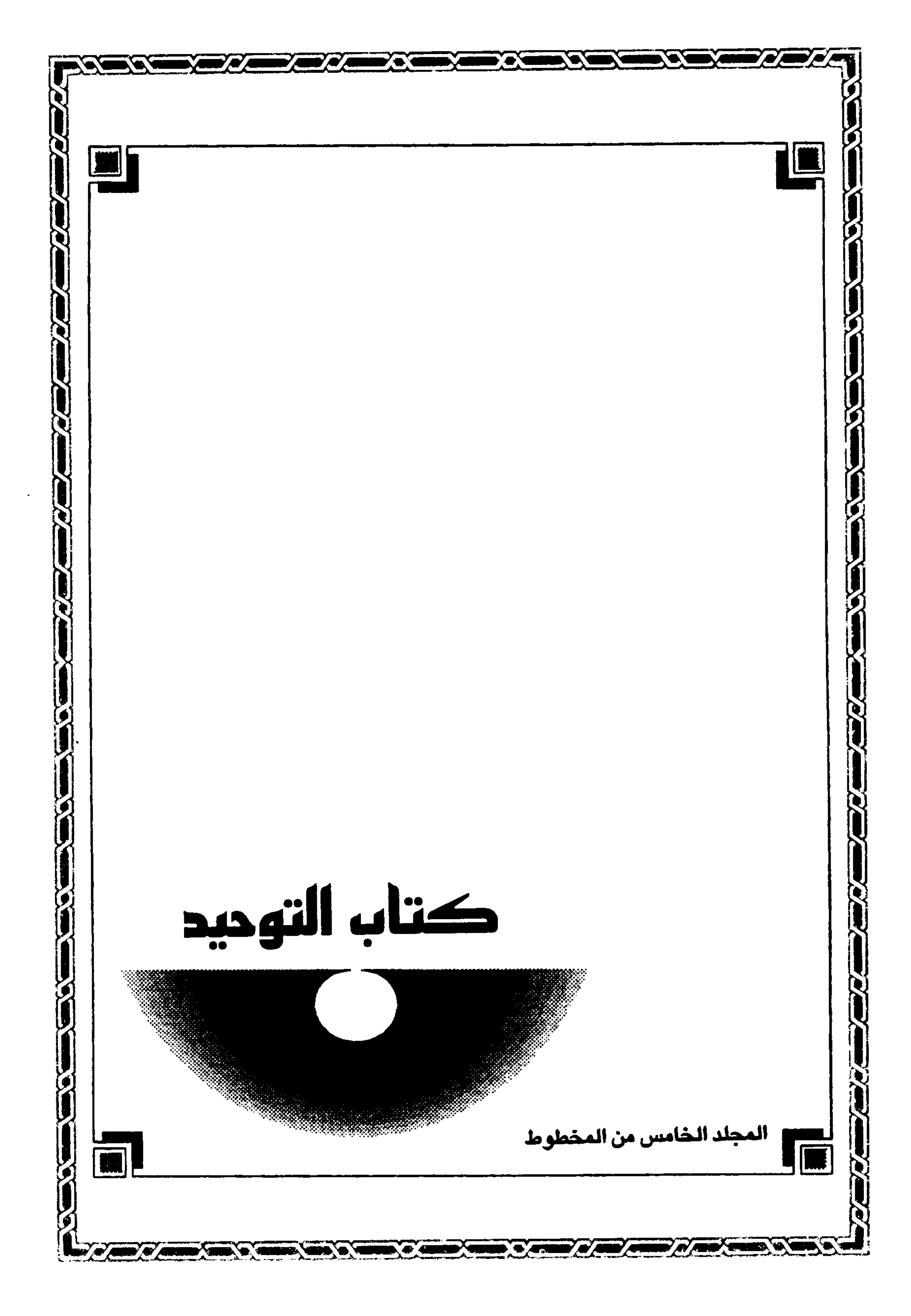
وبعد، فيقول المفتقر لعفو ربّه الغفار؛ محمّد بن عبد علي بن محمّد بن أحمد بن علي آل عبدالجبار: هذا أوان الشروع في المجلد الرابع من شرح الأصول، المسمّىٰ بـ«هدي العقول»، وأوّله (كتاب التّوحيد)، معتمدين علىٰ صفوة بريّته، ومتوسّلين بأشرف خليقته في البدء والعود.

وننقل من عبائر الملّا محمّد بن إبراهيم الشيرازي وتلميذه الكاشاني وأشباههم، في كثير من المواضع؛ تنبيهاً علىٰ خطأهم وعدم إصابتهم الحق، ليجتنب، فقد اغتر بكلامه كثير، والشّبهة قد تعمّ وتخفىٰ، وإن كانت جليّة البطلان، غنيّة عن البيان.

وقد أكتفي ببعض عبائرهم؛ فإنّ طريقتهم واحدة، وكل تبع الآخر، ومقتفون لابن عربي.

فأقول، وبالله الثقة والمأمول: قال المصنّف العالم، الغنيّ ـ بالشهرة ـ عن الوصف والثناء، ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني، قدّس سرّه وعلا لطيفه:





كتاب التوحيد

المجلد الخامس من المخطوط

مُقَدِّمَة

أقول الكتاب: مصدر، بمعنى الكَتْب، مِن الجمع، يقال: كتبت الأمر، إذا جمعته[1].

وفي الاصطلاح[2]: جمع المتخالف نوعاً في عنوان كالجنس، والباب منه النوع.

والتّوحيد ـ لغةً[3] ـ التفريد، يقال: توحّد برأيه، إذا انفرد به.

وفي الاصطلاح[4]: إثبات واجب أحدي لا شريك له، أو قل: إخلاص الوحدة لله؛ بحيث لا شركة فيه، ولا كثرة بوجهٍ.

وعند أهل التصوّف[5]: جعل الوجود واحداً هو الله، أو جعله كل الوجود.

وقد يعبّرون بنفي الشركة أو نفي الكثرة، ويريدون هذا المعنى؛ بناءً على ما قالوه من وحدة الوجود[6]؛ فهو كل الوجود، وهو باطل كما سيأتي.

---

(١) انظر: «لسان العرب» ج١٢، ص٢٢، ٢٤ «كتب».

(٢) انظر: «غاية المراد في شرح نكت الإرشاد» ص١١، نحوه.

(٣) انظر: «لسان العرب» ج١٥، ص٢٣٢، «وحد».

(٤) انظر: «المجلي» ص١٠٩؛ «رياض السالكين» ج١، ص٣٢٢؛ «أصل الأصول» ص١٠٨، ١٢٠، ١٢١.

(٥) انظر: «الفتوحات المكّية» ج٢، ص٥٤، ٥٥، ٥٨٨.

(٦) للتوسعة انظر: «منازل السائرين» ص٢٣٠ – ٢٣٢؛ «إحياء علوم الدين» ج٤، ص٢٤٥ – ٢٤٦؛ «الفتوحات المكيّة» ج٢، ص٥٠٢؛ «شرح منازل السائرين» القاشاني، ص ٦١٢ – ٦١٣؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج١، ص١٣ – ٢٩؛ «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليّات» ص٤٠٨؛ «الأسفار الأربعة» ج١، ص٧١.

فالمراد: نفي الشركة عنه، وعدم غيره عنه، وتوحيده، وعزله عزل صفة لا مباينة[١]، لا نفي غيره مطلقاً وجعل حقيقته ووجودِه وجودَه، [والماهيّة][٢] أمر اعتباري[٣]. فغيره لا شيئيّة ـ لا وجوداً ولا ماهية ـ معه، ولا اعتبار معه بوجه، لا عدمها أصلاً.

وبعضهم يقول: قطع النسب والاعتبارات، ويعنون بها أحكام التعيّن الاعتباريّة الإمكانيّة للأعيان الظاهرة لنفس وجود الله عرضاً، فهي مرايا للحق.

وبعض[٤] يقول: رؤية الوحدة في الكثرة وبالعكس، من غير حجب أحدهما بالآخر، إلىٰ غير هذه العبائر، وترجع لشيء واحد هو: جعل الوجود كلّه لله تعالىٰ. ولهم خلاف آخر.

وعلىٰ قواعد الأشاعرة والمعتزلة: إثبات ذات واحدة قديمة، ولا شريك لها ذاتاً، ويثبتون القدم للصفات، وهي غيره، إما ثابتة غير موجودة ولا معدومة، وهم أهل الأحوال المعتزلة[٥]، أو موجودة مستقلة[٦]، ولهم أيضاً لوازم الذات، ولهم أيضاً خلافات من وجوه.

وعلىٰ قواعد المشائي: وحدته توحيده توحيدَ مباينة لخلقه، وله شركة معهم في الوجود المطلق[٧]، وبسط ذلك لا يسع المقام، وسيأتي بعضه متفرّقاً.

واعلم أنّ المصنّف ﷺ ذكر في هذا الكتاب معرفة الله وصفاته وما يصحّ عليه ويمتنع وعدله، وأفرد الحجّة في كتاب لاحقٍ مشتمل علىٰ النّبوة والإمامة، وقد يذكر بعضاً في آخر استطراداً، وذكر الحديث وأحكامه متفرقاً، بعض في أحكام الجنائز، وبعض في الرّوضة، ولو جمَعهُ في الأصول لكان أنسب، والأمر هيّن.

وجمعته حسب الاستطاعة وجعلته في مجلّدين، وأدخلته في عداد المجلدات، وموضعهما بعد المجلّد الرابع عشر، مجلّد التاريخ، وبالله المستعان.

---

(١) إشارة إلىٰ كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام: (وتوحيده تمييزه من خلقه وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة)، «الإحتجاج» ج ١، ص ٤٧٥.

(٢) في الأصل: «والهيئة».

(٣) يعني القول بأصالة الوجود، انظر: «الأسفار الأربعة» ج ١، ص ٤٩، ٦٨؛ رسالة الوجود ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ٤٥٤.

(٤) انظر: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص ٧٥.

(٥) انظر: «أصول الدين» ص ٥٢؛ «الملل والنحل» ج ١، ص ٩٢؛ «المحصّل» ص ٥٣، ٥٥.

(٦) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٠٨؛ «الرسالة السعديّة» ص ٥٠.

(٧) «شواهد الربوبيّة» ص ٧٠ .

وهذا الكتاب يشتمل علىٰ علم الكلام الذي يبحث عنه المتكلمون، وأفرد عنه المعاد والحجّة، وجعلهما من لواحقه، وهو أصل داخل وإن أفرده بعنوان.

وأصل التسمية بعلم الكلام من تشاجر قديم وقع بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة العلم[1]، فلم كثر سمّي الباحثون عنه متكلّمين.

ثم سرىٰ في غيره من سائر الصفات والأفعال فسمّوه به، كذا قيل، لكن التشاجر فيه ـ كملاً ـ قديم، فأمّا من باب تسمية الكل باسم البعض، أو لكثرة الكلام والقيل والقال بينهم، أو مجرّد اصطلاح[2].

والحكماء المشاؤون وغيرهم لمّا كان بحثهم عن الأشياء بحسب ما أدىٰ نظرهم عقلاً، سمّوا البحث عنه بالحكمة، واختلفوا في تقسيمها وما يبحث عنها، وكثير يدخل القسم السابق فيها بوجهٍ، وليس للتعرض له هنا كثير فائدة، لكنّهم اتفقوا علىٰ أنّ الموضوع ذات الله، أو الموجود بما هو موجود[3]، من غير ملاحظة وجود واجب أو ممكن، بل بحسب الشركة، أو الموجود الواجبي لذاته، أو بالمقابلة للممكن، وذاك الأصل أو الثاني.

وكلّه خبط في ضلال، ولا شركة بين الله وخلقه، لا في مصدوقٍ ولا مفهوم، فيبطل كون العام موضوعاً شاملاً، ولامقابل لله، وإلّا كان له ضدّ وبالعكس ـ واتّصف ببعض صفات الإمكان وشاركه غيره في القِدم، أو قامت الحوادث به تعالىٰ ـ والاعتبارات الإمكانيّة لا تجري فيه، لا قبل الخلق ولا حال حدوثه ولا بعده، بل هو علىٰ ما كان فيما لم يزل.

وأصل ضلالهم أنهم ـ لمّا كان بحثهم عن ذات الله وصفاته، وما يصحّ عليه ويمتنع، وأثبتوا شركة مفهوميّة أو ذاتية، وبعضٌ[4] جوّز قيام الحوادث به تعالىٰ ـ جعلوا ذاته تعالىٰ

---

(١) انظر: «تاريخ الطبري» ج٥، ص١٨٦؛ «تاريخ بغداد» ج٥، ص ١٧٦؛ «الملل والنحل» ج١، ص٤١؛ «الكامل في التاريخ» ج٦، ص٤٢٣؛ «تاريخ الإسلام» حوادث ووفيات ٢١١ – ٢٢٠هـ، ص٢٠؛ «النجوم الزاهرة» ج٢، ص٢٦٦.

(٢) للتوسعة انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٤١؛ «شرح المواقف» ج١، ص٦٠؛ «شرح المقاصد» ج١، ص١٦٣ وما بعدها؛ «شوارق الإلهام»، مخطوط، ص٥؛ «إرشاد الطالبين»، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣) انظر: «شرح المواقف»، ج١، ص٤٢ – ٤٧؛ «شرح المقاصد» ج١، ص ١٧٦ – ١٨٦.

(٤) هم الكرامية، انظر: «الملل والنحل» ج١، ص١٢٤ ومابعدها.

الموضوع أو مع غيرها.

وقد يبحثون في العلم عن بعض من غيره، استطراداً من مقدمة، وكلّه خبط وضلال فيه؛ فإنّهم قالوا[١]: الموضوع الذي يبحث فيه: عن عوارضه الذاتيّة، وهو ما يعرض بشيء لذاته أو لجزئه أو لأمر يساويه، ولو بوسطٍ. والعرضي[٢] ينقسم إلىٰ لازم وجود أو ماهيّة أو مفارق، وهذا يوجب إمّا قيام الحوادث به تعالىٰ أو تعدّد القدماء ولزوم التّركيب وافتقاره إلىٰ ثالث، وما سوىٰ الذات مطلقاً حادث مخلوق، فلا يلزمها أو يعرض لها بوجهٍ.

ولا خفاء في أن جميع ذلك ينافي التوحيد؛ لحصول الكثرة حينئذٍ ولو اعتباراً، والموضوع أيضاً من شأنه ـ وبحسب الصُلوح ـ قبول الأعراض، فهو محل العرض، وهذا يوجب حصول القبول فيه والقوّة، وهو علامة الإمكان والحدوث، والله ليس موضوعاً ولا محلاًّ، فبطل جعله الموضوع، أو إدخاله فيه بوجهٍ.

نعم، البحثُ متعلّق بالوجود الإمكاني[٣]، ودلالته عليه تعالىٰ دلالة تعريف لا اكتناه، فهو موضوع العلم، والبحث فيه بحسب الدلالة عليه وتنزيهه، وليس فيه إلّا الدلالة، لا الإحاطة والإكتناه.

والكلام والحكمة يشتركان في مقصدهما، وإن تفاوتا رتبة، وفرّق بعض[٤] بينهما بأنّ الكلام يبحث فيه علىٰ قانون الإسلام ومقتضىٰ النصّ، والحكمة علىٰ قانون العقل، طابق النقل[٥] أو خالف، ومعه يردّ إلىٰ العقل ولا يعتمد المخالفة، بل لو ظهرت رجح العقل علىٰ النقل. وهذا الفرق يتم إن جُعل النقل نقل العامة، وكذا علىٰ الأوّل، وقد يطابق ما عليه أهل العصمة من باب المزج والاتفاق، لا عن عمدٍ، أو عن عمد من باب التسامح والموافقة للناظر.

وأنت إذا أمعنت النظر الصافي من الأغيار وأنصفت؛ وجدت أنّ الحق لا يخرج |إلّا| من أهل بيت العصمة، معقولاً أو منقولاً، ولم يبعث ﷺ لبيان ما تدركه عقول أهل النظر،

(١) انظر: «شرح المواقف» ج١، ص٤٢ وما بعدها. (٢) في الأصل: «العرض»، ولعلّ المناسب ما أثبتناه.

(٣) يمثّل هذا الكلام وجهة نظر الشارح في علم الكلام.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج١، ص٤٧؛ «شرح المقاصد» ج١، ص١٧٦.

(٥) هكذا في الأصل، ولعلّ المناسب أن يقال: «طابق النقل».

بل ما كان عند غيرهم من حقّ فمنهم عليهم السلام، والخطأ من غيرهم، وأمرهُ الله في كتابه[١] بالدعوة إليه بالحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن، وحذّروا عن الجدال بالباطل، ونشروا ذلك في بياناتهم، كما هو ظاهر للفطن بنورهم، في الكافي وغيره، وخطبهم وأدعيتهم.

وقالوا عليهم السلام: (ويلٌ لأهل الكلام إن تركوا ما نقول وذهبوا إلىٰ ما يقولون)[٢]، فذهب من ذهب إليهم إلىٰ أعين صافية تجري بأمر الله، ومن ذهب إلىٰ غيرهم فإلىٰ أعين كدرة، يفرغ بعضها عن بعض بغير رضا الله، بل بتخليته، كما وقع لبعض منّا قصوراً واشتباهاً، ونحوه كثير، ومن تتبّع النّصوص وأنصف ظهر له صدق ذلك، وتعداد هفواتهم مما يطول بها البيان. ولنذكر جملة للتنبيه:

منها: ما عرفت[٣] في الموضوع، وتقسيمهم[٤] المفهوم إلىٰ واجب لذاته وممتنع لذاته وممكن لذاته، وأنّ مفهوم[٥] الوجوب والقِدم والحدوث أُمور اعتباريّة، ومفهوم[٦] الواجب كلّي لا يمنع الشركة، فيمكن وجود آخر لكنّه استحال خارجاً لدليل، وجعلهم[٧] الوجود عينه هو الخاصّ، وغيره مشترك هو العام، والصفات الذاتيّة عينه خارجاً وغيره مفهوماً واعتباراً[٨]، وإثبات الأحوال أو زيادة الصفات خارجاً[٩] وإثبات واسطة غير الحدوث والقدم أو الممكن والواجب، وهو الوجود المنبسط عند الملاّ[١٠] وأتباعه، وإثبات الأعيان الثابتة أزلاً[١١] وأنّها غير مجعولة، وإثبات المعلومات أزلاً معه أو مستجنّة في ذاته، وأنّ

(١) في سورة النحل الآية: ١٢٥ ﴿ادْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.

(٢) في «الكافي»: (فويلٌ لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلىٰ ما يريدون)، بعد أن نسبه إلىٰ أبي‌عبدالله عليه السلام، وفي «الارشاد» مثله باختلاف طفيف، وفي«الاحتجاج»: (ويل لقوم تركوا قولي بالكلام، وذهبوا إلىٰ ما يريدون به)، انظر: «الكافي» ج١،ص١٧١ باب الاضطرار الىٰ الحجة، ح ٤؛ «الإرشاد» ضمن «مصنّفات الشيخ المفيد» ج١١/٢، ص١٩٤؛ «الإحتجاج» ج٢، ص٢٧٨.

(٣) تقدم في الصفحة: ١١ – ١٤.

(٤) انظر: «الباب الحادي عشر» ص١٠.

(٥) انظر: «خلاصة علم الكلام» ص٤٤.

(٦) انظر: «شروح الشمسية» ج١، ص٢٨٨ – ٢٨٩.

(٧) «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٢٧ وما بعدها.

(٨) «مفاتيح الغيب» المفتاح: ٧، ص٢٥٤، ٣٣٢؛ «أصول المعارف» ص٢٥.

(٩) انظر: «كشف المراد» ص٢٩٦.

(١٠) «مفاتيح الغيب» ص٢٥٤.

(١١) «مفاتيح الغيب» المفتاح: ٧، ص٣٣٢.

بسيط الحقيقة هو الله[١]، والعقول كلّ الوجود.

وكذا القول[٢] بوحدة الوجود؛ فالخلق حدودٌ اعتباريّة قائمة به، فالخالقيّة والمخلوقيّة اعتبار، بملاحظة التعيّن، هو ظهور ذات الله بالأعيان الثابتة، وفي نفس الأمر لا خالقيّة ومخلوقيّة.

والجمع بين الجبر والتفويض، والجمع بين التنزيه والتشبيه، كما وقع للمُلّا وتلامذته، وعينيّة الإرادة[٣] وتبعيّة العلم للمعلوم[٤]، وما ذكروه[٥] في بيان العلم الذاتي وكثّروا به الجهل، في كونه صورة أو نسبة أو إضافة أو إشراقاً، وكون الله خالقاً بذاته[٦]، أو العالم والعلم والمعلوم واحد[٧]، أو هو تعالىٰ مقترن بالأشياء، والوجود مشترك بينه والممكن اشتراكاً معنويّاً أو لفظيّاً[٨]، والممتنع الذاتي مقابل الوجود الذاتي[٩] أو ضدّه أو العدم الذاتي، وأنّه شيء، أو أنّه تعالىٰ تجلّىٰ لخلقه بذاته[١٠]، أو الصفات كلّية شاملة، أو أنّ الذات مبدأ اشتقاق الأسماء والصفات[١١]، وأنّ الغاية الذات الأحديّة[١٢] أو أنّ الاسم نفس الذات[١٣]، أو الخلق مجبورون[١٤] أو مفوّض لهم، أو بأنّ الله أذن لبعض خلقه في خلقٍ أو رزقٍ ورفع يده عنه كالوكيل، إلىٰ غير ذلك من الأقوال الباطلة في فرق الإسلام، فضلاً عن غيرهم، وسيأتي أكثر من ذلك ـ مفصلاً في المجلّدات اللاحقة وهنا ـ نقلُ جملة أقوال المُلّا ومن شايعه، فإنّهم تبع ابن‌عربي، وكلّهم لمّا تبعوا ما يقول تركوا محمّداً ﷺ

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص٢٥٤، ٢٦١.

(٢) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٢٩٩ وما بعدها؛ «قرّة العيون» ص١٩٧ – ١٩٩.

(٣) «المبدأ والمعاد» ص١٣٥.

(٤) «مفاتيح الغيب» المفتاح: ٧، ص٣٣٢.

(٥) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٧٠ – ٨٠؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص١١٦، ومابعدها.

(٦) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٣٢، ٣٣٥؛ «أصول المعارف» ص ٤٥ – ٤٦.

(٧) «شواهد الربوبية» ص١٤٥؛ «مفاتيح الغيب» ص٢٦٧.

(٨) انظر: «شرح المواقف» ج ٢، ص١١٢ – ١٢٧؛ «شرح المقاصد» ج ١، ص٣٠٧؛ «ارشاد الطالبين» ص٣٧؛ «الأسفار الأربعة» ج ١، ص٣٥.

(٩) «الأسفار الأربعة» ج ١، ص٢٣٦ ـ ٢٤٠.

(١٠) «مصباح الأُنس» ص٥٢، ١٦٦.

(١١) «مفاتيح الغيب» المفتاح: ٧، ص٣٣٠؛ «شواهد الربوبية» ص٤٠، ٤٣، ٤٤.

(١٢) «مفاتيح الغيب» المفتاح: ٥، ص٢٣٧.

(١٣) «مفاتيح الغيب» المفتاح: ٧، ص٣٣٠.

(١٤) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص٩٧.

وآله ﷺ، وإن ادعوا التبعيّة ظاهراً وحرّفوا الكتاب والسُنّة، وردّوها إلىٰ قواعدهم المجتثّة، كما يظهر لمن راجع بيانات الملّا والكاشاني وغيره، في شرح الكافي، ومفاتيح غيبه وأسرار الآيات، وباقي مصنّفاتهم، وسيأتي جملة من ذلك إن شاء الله.

وأيّ دليل علىٰ بطلان حكم عقلي أعظم من مخالفته لهم، وهم معدن العلم وخزائنه وخزانته، بل يجبُ الردّ لهم فيما قلّ وجلّ، عقلاً ونقلاً، فيما يقع فيه النزاع والوفاق، عقلاً ونقلاً، والوزن بميزانهم الذي لا يحيف عن الحقّ لسانه.

وجميع تلك المذاهب وما شابهها، قد اشتملت الروايات منهم وبياناتهم اللفظيّة علىٰ بطلانها بواضح الحكمة، وعلىٰ بيان الحقّ فيها، وسيأتي متفرّقاً إن شاء الله تعالىٰ.

ولا خفاء في أنّ ما يسمّونه دليلاً عقلياً ـ حتىٰ سمّوها [حكمة](١) عقليّة يردّون بها النقل الصحيح لمن أمر بالتسليم لهم، في ما تعرف وتجهل علىٰ ما أشرنا لك ـ يدخل فيه النكراء وما يكون عن وَهْم وجدال باطل، علىٰ مقتضىٰ أدلّتهم وما حكمت به أدلّتهم، وأشرنا لبعضها، فتكون أدلّتهم العقليّة شُبهاً شيطانيّة، مما سمّته الملاحدة والمتصوّفة عقلاً.

وقد عرفت أنّ مقتضىٰ قواعدهم وما زخرفوه في كتبهم عبادة ربّ موهوم، وأنه ليس بأحديّ ولا سالم من الأعراض، وغيرها ممّا يلزم من تلك الأقوال، فأيّ فرقٍ بينهم وبين أقوال الملاحدة وسائر الزنادقة مُنكري النبوّات، والصانع للمخلوقات؟

والحقّ ما طابق البيان المحمّدي والحقّ العلويّ، فعليك بأخذ الحقّ وتصحيحه بكلام أهله ومعدنه وأصله وفرعه، ولا تتبع أوهام أهل النظر ومجادلاتهم وقياسات المتكلّم علىٰ مشاهدة حسّهم وضمائرهم، وخذ العقل ومعناه ودليله علىٰ ما فسرته به رؤساء المعقول والمنقول، والنور الإلٰهي، المسموع مِن أحبّ خلقه إليه، ومَن أكملَ فيه العقل وجنوده، بل ولم يكمل إلّا فيه، فالعقل لا يخالف المشرَّع وبالعكس، فنِعَمه الظاهرة والباطنة لا تَخالُف بينها.

والحَكَمُ: مَن شهد له الكتاب والسُنّة وأدلّة الوجود بصدق معتقده وحُكمِه؛ فيكون دليله وجدانياً مشاهداً في أدلّة الوجود، بعيداً عن الشُبه والشكّ، متّصفاً باليقين

---

(١) في الأصل «حكية».

والاطمئنان، ولا تأخذه شبهات متكلّم، ولا تشبّه حكيم ونظره الوهمي، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[1].

وعليك في تحصيل ذلك بالعمل بالتكاليف الشرعيّة الواجبة، والقيام ـ حسب الإمكان ـ بالمستحبّات، وترك المكروهات العقليّة والقوليّة والتفكّر في مصنوعاته والنظر لآياته، وليس العلم بكثرة التعلّم، ولكنه نورٌ يقذفه الله في قلب من يُحبّ، فينفتح ويشاهد الغيب فينشرح فيتحمل البلاء، وعلامته التجافي عن دار الغرور والإنابة لدار الخلود والاستعداد للموت. وإيّاك وطريقة أهل التصوّف وما ابتدعوه من الرّهبانيّة، وتصوّر شيخهم وقت العبادة[2]، وبسطُ ذلك ممّا يطول هنا.

ولنذكر لك بعض البيان، كما يريد الله، في مسائل:

المسألة الأولىٰ: في ثواب التوحيد

وفي التّوحيد والأمالي للصّدوق، بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: (والذي بعثني بالحقّ بشيراً لا يعذب الله بالنّار موحّداً أبداً، وإنّ أهل التّوحيد ليشفعون فيشفعون)، ثم قال ﷺ: (إنّه إذا كان يوم القيامة أمر الله بقوم ساءت أعمالهم في دار الدّنيا إلىٰ النار، فيقولون: ياربّنا كيف تدخلنا النّار وقد كنّا نوحّدك في دار الدّنيا؟ وكيف تحرق بالنار ألسنتنا وقد نطقت بتوحيدك في دار الدّنيا؟ وكيف تُحرق قلوبنا وقد عقدت علىٰ أنْ لا إلٰه إلّا أنت؟ أم كيف تُحرق وجوهنا وقد عفّرناها لك في التراب؟ أم كيف تحرق أيدينا وقد رفعناها بالدّعاء إليك؟ فيقول الله جلّ جلاله: عبادي ساءت أعمالُكم في دار الدنيا فجزاؤكم نار جهنّم، فيقولون: يا ربّنا عفوك أعظم أم خطيئتنا؟ فيقول عزّ وجلّ: بل عفوي، فيقولون: رحمتك أوسع أم ذنوبنا؟ فيقول عزّ وجلّ: بل رحمتي، فيقولون: إقرارنا بتوحيدك أعظم أم ذنوبنا؟ فيقول عزّ وجلّ: بل إقراركم بتوحيدي أعظم، فيقولون: يا ربّنا فليسعنا عفوك ورحمتك التي وسعت كلّ شيء، فيقول الله جلّ جلاله: ملائكتي، وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ من المقرّين لي بتوحيدي، وأن لا إله غيري، وحقّ عليّ أن لا أُصْلي بالنّار أهل توحيدي، أدخلوا عبادي

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٦٩.

(٢) لمزيد الاطّلاع حول طرق أهل التصوّف راجع كتابيّ «الشيخ والمريد» و«تلبيس إبليس».

الجنّة)[١].

بيان: التوحيد هو الأصل، وعليه فطرة الموجودات، بل هو أصل الفطرة، ويظهر في كلّ مقام وجوديّ إمّا بمعنىً أو صورة أو عمل أو لفظ، وإذا كان كذلك فإن اعوَجّ بعض العمل أُصلح ببركة فاضل نور محمّد ﷺ، الذي أشرق به الوجود، وإذا أتىٰ الرجل بالتوحيد أتىٰ بما وجب عليه اعتقاداً وتحقق السبب ولم تأخذه الهاوية، وجرىٰ منه سؤال الشفاعة بلسان الحال والمقال، فيصلح اعوجاجه بشفاعتهم وفاضل أعمالهم، لحصول المقابلة.

بخلافه مُنكر التوحيد، فله التضاد فلا تشمله، وتدخل الولاية فيه، بل هي الأصل، وسيأتي مبسوطاً في موضعه.

وفيهما بسنده، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾[٢] قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الله عزّ وجلّ قال: ماجزاء من أنعمتُ عليه بالتوحيد إلّا الجنّة)[٣]، وفي أمالي[٤] الشيخ مثله بسندين.

وفيه: مسنداً عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال رسول الله ﷺ: التوحيد ثمن الجنّة) الخبر[٥].

وفي العلل[٦] والخصال[٧]، في خبر أسماء النبي ﷺ وأوصافه: (فبالتوحيد حرّم أجساد أُمّتي علىٰ النّار).

وفي التوحيد، عن رسول الله ﷺ: (من مات لا يشرك بالله شيئاً، أحسن أو أساء، دخل الجنّة)[٨].

ويدخل في نفي الشرك الإقرار بالنبيّ ﷺ والأوصياء عليهم السلام.

---

(١) «التوحيد» ص٢٩، ح٣١؛ «أمالي الصدوق» ص٢٤٣، ح١٠، بتفاوت يسير.

(٢) «الرحمٰن» الآية: ٦٠.

(٣) «التوحيد» ص٢٨، ح٢٩؛ «أمالي الصدوق» ص٣١٦، ح٧، باختصار في السند.

(٤) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٤٢٩، ح٩٦٠؛ ص٥٦٩، ح١١٧٧.

(٥) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٥٦٩، ح١١٧٨ بتفاوت.

(٦) «علل الشرائع» ج١، ص١٥٥، ح٣. (٧) «الخصال» ج٢، ص٤٢٥، ح١.

(٨) «التوحيد» ص٣٠، ح٣٢ صححناه علىٰ المصدر.

وفي التوحيد في حديث عن النبي ﷺ وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾[1]: (إنّ الله أقسم بعزّته وجلاله أن لا يعذّب أهل توحيده بالنّار أبداً)[2].

وفيه عنه ﷺ: (إنّ الله حرّم أجساد الموحّدين على النّار)[3].

وفي التوحيد، عن الرضا عليه السلام: (التوحيد نصف الدين)[4].

وفيه بسنده عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام، قال: (قال رسول الله ﷺ: ما جزاء من أنعم الله عليه بالتوحيد إلّا الجنّة)[5].

وفيه عنه ﷺ: (إنّ لا إله إلّا الله كلمة عظيمة كريمة على الله، من قالها مخلصاً استوجب الجنّة، ومن قالها كاذباً عصمت ماله ودمه، وكان مصيره إلى النّار)[6].

وفي أمالي الطوسي، عن الصادق عليه السلام، قال له السائل: أخبرني أيّ الأعمال أفضل؟ قال: (توحيدك لربّك)، قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: (تشبيهك لخالقك)[7].

وفي التوحيد، عن رسول الله ﷺ: (من مات وهو يعلم أنّ الله حقّ دخل الجنّة)[8].

وفي حديث قول النبيّ ﷺ لمعاذ: (هل تدري ما حقّ الله على العباد؟) - يقولها ثلاثاً - قال: قلت: الله ورسوله أعلم، فقال رسول الله ﷺ: (حقّ الله على العباد أن لا يشركوا به شيئاً) ثم قال ﷺ: (هل تدري ما حقّ العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟) قال: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: (أنْ لا يعذّبهم) - أو قال -: (أن لا يُدخِلهم النار)[9].

وفي العيون حديث، عن أمير المؤمنين عليه السلام، عن النبيّ ﷺ، عن جبرائيل سيّد الملائكة، قال: (قال الله سيّد السادات جلّ وعزّ: إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا، من أقرّ لي بالتوحيد دخل حصني، ومن دخل حصني أمِنَ من عذابي)[10]، والأحاديث في هذا المضمون كثيرة.

وما تقرّ النجاة على الإقرار بكلمة لا إله إلّا الله، إلّا بشروطها، ومنها الولاية، بل هي الركن، أو لأنّ حقيقتها لا تعرف إلّا بهم، فتعتبر ولايتهم، لأنّ المراد بالتوحيد توحيد الصّفة،

---

(١) «المدثر» الآية: ٥٦.
(٢) «التوحيد» ص٢٠، ح٦. مسنداً عن الصادق عليه السلام.
(٣) «التوحيد» ص٢٠، ح٧، عن الصادق عليه السلام.
(٤) «التوحيد» ص٦٨، ح٢٤.
(٥) «التوحيد» ص٢٢، ح١٧.
(٦) «التوحيد» ص٢٣، ح١٨.
(٧) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٦٨٧، ح١٤٥٨.
(٨) «التوحيد» ص٢٩، ح٣٠.
(٩) «التوحيد» ص٢٨، ح٢٨.
(١٠) «عيون أخبار الرضا» ج٢، ص١٣٥، ح٣، بتفاوت يسير.

وهو ما عُرف وطُلب فيتوقّف عليهم عليهم السلام، بل هم الركن، ومن كان بخلاف ذلك، أو عن نفاق، عومِل بمقتضاها ظاهراً في الدنيا، وسُلب إيّاها في الآخرة، إذ لا روح لها، وأُلحق بالنار، والعقل والنقل قائمان علىٰ ذلك.

المسألة الثانية:

قد بيّنوا عليهم السلام التوحيد المطلوب من عباده ـ المُعلّق عليه المعرفة والنجاة ـ وهو التوحيد الدال عليه دلالةَ تعريف لا اكتناه، تارةً إجمالاً وتارةً تفصيلاً.

ففي توحيد الصدوق، عن علي عليه السلام في التوحيد والعدل: فقال عليه السلام: (**التوحيد ألّا تتوهّمه، والعدل ألّا تتّهمه**)[1].

بيان: أي لا تجعله موهوماً فتعبد المعنىٰ بدون إيقاع الاسم، أو صورة ونحوها، فتجعل فعلَه أو بعض آياته المعبود، المعبود بالحقّ، أو تصفه بصفة الإمكان ذاتاً أو صفةً أو فعلاً، ومن نظر لأقوال المتكلّم وأهل النظر وأهل التصوّف في الله وصفاته وأفعاله، وجده داخلاً في التوهّم فيه، ووصف الله به، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، وسيأتي إن شاء الله بيانه متفرقاً، ويدخل في عدله عدم التهمة في فعله بخلقه، في الخلق والعمل والجزاء، أو نحو ذلك.

وفيه: عن الصادق عليه السلام: (**التوحيد أن لا تجوّز علىٰ خالقك ما جاز عليك، والعدل أن لا تنسب له ما لامَكَ عليه**)[2].

ويدخل في العدل: النبوّة والإمامة والمعاد، والإخلال بأحدها ينافي في العدل.

ولمّا سألت اليهود[3] الرسول صلى الله عليه وآله عن الربّ نزلت ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾... إلىٰ آخر السورة، ولذا سُمّيت نسبة الربّ[4].

وفيه: عن سعد بن سعد، قال: سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد، فقال: (**هو الذي أنتم عليه**)[5].

---

(١) لم نعثر عليه في توحيد الصدوق، نعم ورد في «نهج البلاغة»، قصار الحكم، الرقم: ٤٧٠؛ وفي «أعلام الدين في صفات المؤمنين» ص٣١٨، عن الصادق عليه السلام: (من العدل أن لا تتّهمه، ومن التوحيد أن لا تتوهّمه).

(٢) «التوحيد» ص٩٦، ح١، بتفاوت.

(٣) «تفسير القمّي» ج٢، ص٤٨٩.

(٤) «مجمع البيان» ج١٠، ص٧١٨، ٧٢٢.

(٥) «التوحيد» ص٤٦، ح٦.

وفيه: عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾[١] قال: (هو توحيدهم لله عزّ وجلّ)[٢].

وفي البصائر والعيون، عن الرضا عليه السلام: (كل من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وآمن بها فقد عرف التوحيد) قلت: كيف يقرأها؟ قال: (كما يقرأها الناس) وزاد فيه: (كذلك الله ربّي، كذلك الله ربّي، كذلك الله ربّي)[٣].

وفي التوحيد، حديث الأعرابي: (معرفة الله حقّ معرفته؛ تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ندّ، وأنه واحدٌ أحدٌ ظاهرٌ باطن أوّل آخر، لا كفو له ولا نظير)[٤].

وفي معرفة الله التي لا يجتزئ بدونها: (ليس كمثله شيء، لم يَزل سميعاً وعليماً وبصيراً، وهو الفعّال لما يريد)[٥] ونحوها كثير، وستأتي متفرقة جملة منها إن شاء الله تعالىٰ.

وكلّما سُئِلوا عليهم السلام عن صفة الله ومعرفته، وكذا صفاته الذاتية، يُجيبون عليهم السلام بدليل المعرفة، لأنّ الاكتناه محال، وكلّ ما يعرف [بحقيقته][٦] ليس بواجب وجود، كما أجاب موسىٰ عليه السلام فرعون لمّا سأل عن حقيقة الله، فقال: ﴿ وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِينَ ﴾ قَال موسىٰ عليه السلام: ﴿ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[٧]، وسيأتي مبسوطاً.

المسألة الثالثة:

التوحيد هو الأصل لكلّ شيء، وعليه فُطرت العقول وأُنزلت الكتب وبُعثت الرسل، وكان أوّلاً وغايةً، وهو المثل المُلقىٰ وأصل الموافاة، ووجه الإقبال، والشرك بخلافه مقام الكثرة، كما أنّ أصله الوحدة، وتوحيد الله إنّما يكون بحسب المتعلّق ـ بصيغة المفعول ـ وهو ما ظهر لخلقه بخلقه، ولها مراتب بحسبه وبحسب الموحِّد لله ـ بصيغة الفاعل ـ.

وأمّا بحسب أصل التوحيد وذاته فلا تعدّد فيه، وإلّا نافىٰ كونه توحيداً، وعند توجّه كلّ فرد في كلّ مرتبة من مراتب التوحيد ـ التي هي بعدد أنفاس الخلائق ـ لا يجد تعدّداً، بل توَجهاً للوحدة، والتوحيد توَجّهك للواحد، والتعدّد باختلاف النظر في الأدلّة الدالّة عليه، ويجمعُها شيء واحد، قال الله تعالىٰ: ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ﴾[٨].

---

(١) «آل عمران» الآية: ٨٣

(٢) «التوحيد» ص٤٦، ح٧.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٣، ح٣٠.

(٤) «التوحيد» ص٢٨٤ - ٢٨٥، ح٥، باختلاف.

(٥) «التوحيد» ص٢٨٤، ح٤، بتفاوت يسير.

(٦) في الأصل: «بحقيقةٍ».

(٧) «الشعراء» الآية: ٢٣ - ٢٤.

(٨) «الملك» الآية: ٣.

وفي كلّ مرتبةٍ من مراتب التوحيد الآتية لا تعدّد فيها، ولا تباين أيضاً بين مراتبه، بل من باب ظهور مراتب النور المتعاكسة ومرجعها الوحدة.

وعرفت أيضاً أنّ التعدد بحسب المُتعلّق، والأنظار والتوجّه إلىٰ الواحد، وهو المصدر البارز من الفعل، والمعنىٰ المصدري هو توحيدك له، وتوحيده الظاهر لك بك، وليس هذا المعنىٰ | المصدري أمراً اعتبارياً، كما قاله جماعة خطأً، بل ذاتٌ متأصّلة ثابتة، أقوىٰ الذوات تحقّقاً وتأصّلاً، اشتقَّ منها اسم الموحِّد والموحَّد ـ بصيغة الفاعل والمفعول ـ كظهور النور في فاضله، وهو الاستنارة، والموصوف بصفته، أو نقول: اقتطاع فرع من أصل، كما قالوه في الاشتقاق، وأصله صفته، واسمه الأوّلي الدالّ عليه.

المسألة الرابعة:

واعلم أنّ التوحيد أربعة مراتب:

المرتبة الأولىٰ توحيد الذات*: فلا شريك معه ذاتاً وأزلاً.

المرتبة الثانية توحيد الصفات: فلا شريك معه فيها، لا شركة معنىً ولا مفهوماً ـ فأحكامه تطابق المصدوق، وإلّا فهو كذب، فلا شركة ما بالتشكيك، إلّا أنه فيه تعالىٰ أقدم وأشرف وأولىٰ ـ ولا لفظاً، وإلّا كان له مُباين، فإنّها الموضع المباين.

وليس لله لفظ يدلّ علىٰ ذاته الأحديّة، كما سيأتي[1]، ولا اشتراك بالحقيقة والمجاز، لأنّ الحقيقة وضع بإزاء الذات الأحديّة، وهو فيه باطل، وبين المجاز والحقيقة علاقة، ولا علاقة بينه وخلقه، بل الألفاظ تعبيراتٌ وعبارات لنا، والمفهومات مشتقّة من المصدوق، ومبدأ الاشتقاق هو الصفّة الفعليّة الدالّة عليه. والتوحيد إنّما هو في مقام ذاتك، وما ظهر لك بك.

وكذا لا اشتراك بينه وصفاته الفعليّة، لا لفظاً ولا معنىٰ، بطريق التواطؤ والتشكيك، ولا اللفظي، لعدم اتحاد رتبة الحدوث والقِدم، وقيام الحادث بالله قيام صدور، بما ظهر له به، لا بذاته، ولعدم المباينة والنّسبة، ولا الحقيقة والمجاز اللّغويين، نعم من باب الحقيقة،

(*) سيأتي في باب النسبة، المجلد الرابع، شرح هذه المرتبة بشيء من التفصيل.

(١) انظر: الباب الخامس من هذا المجلد ـ باب المعبود ـ.

وبعد الحقيقة الدلالة.

وعند التأمّل في النصوص بنورهم، المستفاد: جميع خلقه دالّ عليه، فهي أسماؤه وصفاته الفعلية، فليس إلّا الله أزلاً، وصفات أفعاله، وشؤون أسمائه الحادثة الدالّة.

المرتبة الثالثة **توحيد الأفعال:** فلا شريك له في فعله، ولا معين ولا مشير، ولا شهيد حين فطر أصل خلقه، ولا ضدّ له ولا مُعترض فيه، وهذا في أفعاله الخاصّة به والجارية علىٰ غيره، وتحقيق ذلك بإيضاح معنىٰ الأمر بين الأمرين، وسيأتي مبيّناً في بابه في المجلّد السابع إن شاء الله.

وأنكر جماعة هذا التوحيد زعماً منهم منافاته للاختيار في أفعال العباد، وليس كذلك بل يُحقّقه، وبالعبارة الظاهرة: مالغيره بإعانته واقتداره والأسباب السّبعة[1]، كما في أفعال العباد الاختياريّة.

وتأمّل في قوله تعالىٰ: ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ﴾[2] ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[3] ﴿ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ ﴾[4].

وعنهم عليهم السلام: (لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين)[5].

وفي دعاء السجاديّة: (ليس لنا من الأمر إلّا ما قضيت، ولا من الخير إلّا ما أعطيت)[6].

وقال علي عليه السلام: (كلّ شيء بأمره قائم)[7].

قال تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[8] وقال: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[9] فتأمّل، ولا يأخذك الجبر، بل هو الاختيار فتأمّل، وسيأتي.

ولا خفاء أنّ قول الملّا وجماعة[10] بأنّ الماهيّات غير مجعولة، وهي الأعيان ـ وكذا صور الأسماء وحقائق المعلومات، وهي في صقع لا تعدّ من العالم، أي من جملة ما سوىٰ

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٤٩، باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة، ح١ - ٢.

(٢) «الملك» الآية: ٣.

(٣) «الرعد» الآية: ١٦.

(٤) «الأحقاف» الآية: ٤.

(٥) «التوحيد» ص٢٠٦.

(٦) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٥٥، من دعائه عند الصباح والمساء.

(٧) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (وكلّ شيء قائم به).

(٨) «الروم» الآية: ٢٥.

(٩) «الإنسان» الآية: ٣٠.

(١٠) «مفاتيح الغيب» ص٣٣٢؛ «كلمات مكنونة» ص٢٤؛ «شرح الأسماء» ص ٨٤.

الله، وأنّها في الأزل اقتضت ذاتياتها ولوازمها من سعادة وشقاوة ونور وظلمة وشرّ وخير، وأنها خزائنه وقضاؤه، والذاتي لا يُعلَّل، فالله لم يجعل الشمس شمساً ولا الكلب كلباً ولا الموجود موجوداً، بل جعله موجوداً وكساه حلية به، وأنها مرآة له في الخلق ظهر الله بها، وكذا القول[1] بأنّ الشرور أعداماً لا وجود لها وكذا الإمكان، ونحوه ممّا وقع للملّا والكاشاني وأشباههما، ممّا صرّحوا به في كتبهم، وسيأتي بعضُه ـ ينفي توحيده في أفعاله الخاصّة، فأين دعواهم لأنفسهم ما قوله يكذّبه؟

بل الذوات والصفات والقابليّات قائمة بفعله، وإيجاده: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾، وهو المفعول، وقيود القابليّة بِسرّ الأمر بين الأمرين، ولا شريك لله فيه، وتأمّل في أمثلة الوجود وفعله الدال: من الشمس وإشراقها، والمتكلّم والكلام، والأنفسيّة: من الآثار القلبيّة والصدريّة الجسديّة، والبسط لا يسعه المقام، وإنّما ذكرت هنا استطراداً، وسيأتي إن شاء الله.

المرتبة الرابعة توحيد العبادة: فالمعبود هو الحقّ الثابت، وكلّ شيء مضمحلّ دونه فلا ينظر له دائماً، وإلّا جعل المعلول علّة، وإلّا كان كافراً، أو تارةً وتارة، معه أو بدونه، فهو كافر أو مشرك أو مقارب، والعاصي تابع لهواه، وكذا العابد غيره ـ ولو بالالتفات ـ وهو مشرك في هذا التوحيد.

قال الله تعالىٰ: ﴿ فَمَن كَانَ يَرجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدَاً ﴾[2].

وعنه ﷺ: (من أصغىٰ إلىٰ ناطقٍ فقد عبده، فإن كان ينطق عن الله فهو يعبد الله، وإن كان ينطق عن الشيطان فهو يعبد الشيطان)[3]، وللمعاصي شدّة وضعف.

ومراتب هذا التوحيد كثيرة بحسب الأنفاس وترجع إلىٰ ثلاث، وسيأتي بيانها في باب المعبود[4] وغيره[5]، فاحتفظ وانتظر.

المسألة الخامسة

التوحيد، وإن كان بوجه لا يحصىٰ، بل متعدّد بتعدّد أنفاس الخلق من الدّرة إلىٰ الذّرة،

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٧؛ «أصول المعارف» ص١٦٤ وما بعدها.

(٢) «الكهف» الآية: ١١٠.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص٣٠٤، ح٦٣، بتفاوت.

(٤) الباب الخامس من هذا المجلد. (٥) المجلد الرابع، باب النسبة.

ولكنّ بحسب الكلّيات، والذات وظهورها، قسمان*:

القسم الأول: توحيد الذات نفسها لنفسها، وهو حقيقتها، لا يعرف كنهه ولا كيف هو، ولا يُعرف بحدٍّ ولا رسم، ولا اعتبار لغيرها معها بوجه؛ لأنه نفس ذاته، وهو المعني في قوله تعالىٰ: ﴿ شَهِدَ اللهُ أنّه لا إلٰهَ إلّا هُوَ ﴾[1]، ولا يجاب عنه إلّا بالعجز وبالقسم الثاني، ولهذا لمّا سأل فرعون موسىٰ عليه السلام عنه أجابه بآياته، وكذا محمّد صلى الله عليه وآله، وآله عليهم السلام، في توحيد الصدوق: (توحّد بالتوحيد في توحّده ثمّ أجراه علىٰ خلقه)[2] إشارة إلىٰ القسمين.

وقوله صلى الله عليه وآله : (ما عرف الله إلّا أنا وعلي)[3] إشارة إلىٰ القسم الثاني، وهو مراتب أعلاها له صلى الله عليه وآله، وحقيقة المعرفة الذاتيّة لا تُعرف ولا يُحاط بها، وهو القسم الأوّل.

وعن أحدهم[4]: «من أجاب عن التوحيد فهو جاهل»، لأنّه لا تدركه الإشارة ولا تحدّه العبارة، فلا يوصف ولا يكيّف، فمن أجاب عنه كافرٌ وملحد، ومن أنكره جاهل أو كافر لعموم أدلّته، فكيف ينكر من تعرّف لكلّ شيء بما ظهر له به، فمقام الأسماء ومفاهيم الصفات وأدلّة التوحيد إنّما هي من مقامات الوجود، تفهيماً لنا وتعلماً لندائه ودعوتنا، ولاختبارنا، لا للإحاطة به.

وللملّا الشيرازي والكاشاني ـ وأشباههما أتباع ابن عربيّ والمتصوّفة ـ خبط كثير هنا، متفرع علىٰ وحدة الوجود، وقِدم الأعيان وثبوتها أزلاً.

وانتهاء الخلق إلىٰ مثله[5]، وبهذا بطل القول بأنّ مفهوم واجب الوجود كلّي، أو ذاته وعلمه ومعلومه شيء واحد، وأنّ الخلق حاصلٌ ومعتصر من حقّ خالص لا خلق فيه

(*) سيأتي شرح ذلك مفصلاً في المجلد الرابع من «هدي العقول» باب النسبة.

(١) «آل عمران» الآية: ١٨.

(٢) «التوحيد» ص١٣٦، ح٧، بتفاوت يسير.

(٣) «مختصر بصائر الدرجات» ص ١٢٥، بتفاوت يسير، وفي «بحار الأنوار» ج٣٩، ص٨٤، (يا علي ما عرف الله حقّ معرفته غيري وغيرك، وما عرفك حقّ معرفتك غير الله وغيري).

(٤) ذكره السراج الطوسي في «اللمع في التصوّف» ص٣٠، عن الشبلي: دلف بن جحدر، المتصوّف البغدادي، بلفظ: «من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد ... ومن سكت عنه فهو جاهل» كذلك أيضاً في: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص٧٢، وفي «المجلي» ص ١١٠، مثله أيضاً.

(٥) إشارة إلىٰ قول الإمام علي عليه السلام في الخطبة اليتيمة: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله).

وبالعكس، أو أنّ الخلق حدود ولوازم قائمة بذاته، أو أنّ العلم تابع [للمعلوم][1]، والإرادة نفسُ العلم التابع، فأراد ما اقتضته الأعيان، ونحو ذلك من أقوالهم[2].

ومن سؤالات الشيخ سليمان آل ماجد البحراني، للشيخ محمّد بن الشيخ عبدالله الفاضل بن علي البلادي البحراني الثاني: ما معنىٰ: «من سأل عن التوحيد فهو جاهل، ومن أجاب عنه فهو مشرك، ومن عرّفه فهو ملحد، ومن لم يعرفه فهو كافر»؟

أقول: المراد بالتوحيد هذا المعنىٰ السابق، وظاهر كون السائل فيه جاهلاً، جهلاً بسيطاً أو مركباً، ومن أجاب عنه بحدٍّ أو رسم فهو مشرك؛ لأنه منزّه عنه، فما حكم به هو مخلوق غيره، قال الرضا عليه السلام: (**ولا أيّاه وحّده من اكتنهه**)[3].

ومن عرّفه فهو مُلحد لتوهّمه وتشبيهه، وقد ألحد، أي مال، ومن لم يعرفه ـ أي أنكره ـ فهو كافر، لعموم أدلّته ووضوحها، لكنّها أدلّة تعريف لا اكتناه.

القسم الثاني: والتوحيد الصفاتي هو ما أظهره الله لخلقه من الصفة الدالّة عليه، وهو الخطاب الشّفاهي الذاتي، بل هو نفس الذات، والكل متوجّه ومجيب به، وهو التوحيد الاسمي أيضاً، وينحصر في عشرة، بحسب المراتب المتنازلة للخلق:

الأولىٰ: ظهور ذلك في مقام الفؤاد، وهو المعبّر بـ«أنا»، وهو نفس ظهوره له به، وهو يجمع من دونه، ومقام: (**تعرّفت إليّ في كلّ شيء**)[4]، ومقام: (**أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك**)[5]، ومقام الوجه الكريم، وهو ذكرك الأول، ومقام عرشه الكلي الأولي.

و **الثانية:** مقام الصّدر والكرسي.

و **الثالثة:** مقام العقل.

و **الرابعة:** مقام العلم.

و **الخامسة:** مقام الهمّة، ومقام السماء الخامسة.

و **السادسة:** مقام الوجود.

و **السابعة:** مقام الخيال ومرتبة المثال.

---

(١) في الأصل: «للاعيان».

(٢) انظر: «شواهد الربوبية» ص١٤٥؛ «أصول المعارف» ص٢١.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥٠، ح٥١.

(٤) و(٥): من دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة، انظر: «إقبال الأعمال» ص٦٦٠ – ٦٦٢.

و [الثامنة:] مقام الذكر في السماء الثانيّة.

و [التاسعة:] مقام الحياة، مقام السماء الأولىٰ.

العاشرة: ظهور التوحيد في مرتبة الجسد، وهذه يُوَحّد صاحبها بالجسد الأُخروي والدنيوي والبرزخي، وصاحب كلّ مرتبة يوحّده بها، ومن أهلها غير الآخرة، توحيد ذات وصفة وأفعال وعبادة.

ولك جعل الأُولىٰ مرتبة القلب، وجعل ما ذكرناه للفؤاد فوقه، وهو أوّل المدد، ووجه استمداده، فتكون إحدىٰ عشرة.

ولكلّ مرتبة ثلاثة، وفي كلّ واحدة المراتب الأربع للتوحيد، فالمجموع مائة واثنان وثلاثون لكلّ واحدٍ.

وفي السلسلة الطوليّة ثمان مراتب، تتحقق هذه في كلّ مرتبة، وتفصيل ذلك وبيانه ممّا يطول هنا، وكلّها في التوحيد الصفاتي الظاهر لكلّ بحسبه، وهو المعنيّ في قوله تعالىٰ: ﴿ والمَلَائِكَةُ وَأُولُوا العِلْمِ ﴾[1].

وقال ﷺ: ([توحّد بالتوحيد في علوّ توحيده][2] ثم أجراه علىٰ خلقه) كما في التوحيد[3]، وهذا دليل الأوّل، وجهةُ معرفتك أنّك الصفة الدالّة بما ظهر لك بك، وحقيقة العبوديّة والربوبيّة، إذ مربوب، وهذا التوحيد معني الوجودات المقيّدة وقواها وصورها وألفاظها وأقوالها، ولكلٍّ مقام يغلب عليه، وأعلىٰ مراتبه لمحمّد ﷺ، وآله ﷺ الثلاثة عشر صلىٰ الله عليهم، وجميع مراتب مَنْ دونهم من فاضل معرفتهم، سواء كانت كلّية أو جزئيّة.

والموحّد له هو الإنسان أو فاضله أو فاضل فاضله من العوالم، وصورته الاستقامة والنور وجنود العقل، وهو طينة علّيين، وضدّه صورة المشرك الشيطانيّة: الاعوجاج، وهيئات الدوابّ المؤذيات، ومن سجّين، والأُولىٰ من الولاية، والثانية من الإنكار.

تنبيه: قال علي أميرالمؤمنين ﷺ: (توحيده تمييزه من خلقه، تمييز صفة لا تمييز

---

(١) «آل عمران» الآية: ١٨. (٢) من المصدر.

(٣) «التوحيد» ص٩٤، ح٩؛ ص١٣٦، ح٧.

عُزلة)[1].

وقد وقع السؤال عن معنىٰ هذه الجملة، وما الفرق بين تمييز الصفة وتمييز العزلة؟ وما معنىٰ التمييز الأوّل؟

فنقول: إنّ الله تعالىٰ وتقدّس ـ ممّا استقرّ وسيأتي ـ لا يشبه خلقه بمشابهة ولا مقابلة، بل بما وصف لهم نفسه [به][2] لهم*، فلا يعرف بصفة خلقه، فإن تكن فيه فلا يكون الفرق بينه وبين خلقه تمييز عُزلة، أو مباين لخلقه، وإلّا كان له مقابل وضدّ، وكان ضدّ غيره، ولم يكن آية له ودليلاً عليه، ولأمكنت فيه الممازجة، إذ الضدّ الآخر مذكور بحسب الصلوح في الضدّ الآخر، ولزم كونه ممكناً، وليس كذلك، فبطلت مباينة العزلة فيه، وعلىٰ مذهب المشّائي تلزمه، وكذا المُتكلّم، و(**الله خلوٌّ من خلقه، وخلقه خلوٌّ منه**)[3] لكن لا بمباينة، فلا يُعرف بحقيقة،بل (**كنهه تفريقٌ بينه وبين خلقه وغيوره تحديدٌ لما سواه**)[4] كما قال الرضا عليه السلام.

فتعين كون المزايلة والمُفارقة مفارقة صفةٍ.

واختلف في بيان معناها، فالمتصوّفة ومن تبعهم ـ كالملّا والكاشاني ـ علىٰ أنّ حقيقة الممكن والواجب واحدة، فالممكن: الله إذا جرّدت عنه المشخّصات الاعتبارية، وإنّما الفرق من حيث الصفة والمفهوم، فقالوا: مفهوم وجوب ومفهوم إمكان، وقالوا[5]: مفهوم الوجوب والإمكان اعتباريّان، بل بمعنىٰ أنّ حقيقة الإمكان والممكن تخالف الواجب لا بمباينة، بل تمييز صفة، ولا تحقق للصّفة مع الموصوف، بل تنقطع دونه، لا أنّ الحقيقة واحدة، وإلّا انتفىٰ التباين حينئذٍ ورجع إلىٰ الاعتبار، ولا عبرة به إن لم يطابق الواقع، وإلّا عاد إلىٰ الذوات، ولزم إمّا تمييز الصفة ـ فالمعلول صفة العلّة ـ أو المباينة، ومباينة الصفة أعظم المباينات، فلا تجمعها رتبة واحدة ولا وجودٌ واحد، إذ لا تحقق للصفة والموصوف

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٧٥، وفيه: (وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة)، وكذا أورده صاحب «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٢٥٣، ح ٧، وفي الأصل: (توحيده تميّزه).

(٢) في الأصل: «بهم».

(*) هكذا وردت في الأصل وربما تكون لفظة «لهم» ـ الأولىٰ أو الثانية ـ زائدة.

(٣) «التوحيد» ص ١٠٥، ح ٣.

(٤) «التوحيد» ص ٣٦، ح ٢.

(٥) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣١١ – ٣١٢.

ـ واجتماع ـ في وجود أو رتبة، وكذا المؤثر وأثره والمعلول وعلّته، ولا يعرف بدونه، بل هو دليله وآيته، وإن خالَفه ولم يجتمع معه، فهو صفته.

فالمباينة مباينة صفة ـ لا كما يقول الملّا تفريعاً علىٰ وحدة الوجود ـ والمقابلة مقابلة عزلة، معلولان بعلّة واحدة وتجمعهما رتبة واحدة، فلكلّ صفةٌ ومكانٌ وجهةٌ غير ماللآخر، وتجرىٰ فيه مداخلة الممازجة ـ ولو بحسب الصلوح ـ ولا كلّية لهما جامعة سارية.

فمباينة العزلة حاصلة بين [المعلولات][1] لعلّة واحدة، وبين الحقيقة الكلّية السارية وأفرادها، والله منزّه عن ذلك، بخلاف مباينة الصفة، كالعلّة والمعلول، فلا مُقابلة بينهما، ولا ذكر للمعلول والأثر في مقام العلّة والمؤثر بوجهٍ، لا ثبوتي ولا عدمي، إلّا باعتبار ظهوره له به؛ لأنّه صفته وهو غيره، وإن كان قوامه وصدوره منه بفعله، فإذا اعتبر له فهو صفته، صفة دلالة، ومرجع هذا الاعتبار له؛ لأنّ دلالته دلالة تعريف، لا إحاطة، فالصفة غير الموصوف مطلقاً، فأنت إذا لَحظت نفسك وجرّدتها عن المشخّصات لم تبق إلّا محض الدلالة والصفة الدالّة، فالتوحيد نفسُ النور المشرق، كما في جواب علي[2] عليه السلام لكميل، في بيان الحقيقة، فظهر الفرق.

وأمّا نهاية التوحيد والمعرفة للممكن بما ظهر له به، وهو تمييزه عن صفات المخلوقين ومعرفتة بالصفة الظاهرة، وسمعت عن الرضا عليه السلام: **(كنهه تفريقٌ بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه)**[3].

وعن أحدهم عليه السلام: **(الله خلوٌ من خلقه وخلقه خلوٌ منه)**[4]. وعن الرضا عليه السلام: و **(إنّما تحدّ الأدوات أنفسها وتشير الآلة إلىٰ نظائرها)**[5] وأشباهها.

فلا يوصف صفة تشبيه وإحاطة، ولا صفة اكتناه، بل صفة تفريق ودلالة، لأنّه المجهول

---

(١) في الأصل: «المعلومات».

(٢) انظر: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص١٧٠؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١١٣؛ «كلمات مكنونة» ص٣٠.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١؛ «التوحيد» ص٣٦، ح٢.

(٤) «الكافي» ج١، ص٨٢، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح٣ - ٤؛ «التوحيد» ص١٠٥، ح٣.

(٥) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥٢، ح٥١؛ «التوحيد» ص٣٩، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

المطلق، ومنقطع الإشارات، وذات ساذج بلا اعتبار، حتىٰ ملاحظة عدم الملاحظة أو ملاحظة قيد، ونحو هذه الأسماء التي يُعبّر فيها عن الذات والكنز المخفي، وهو مخفيٌّ ذاتاً حال ظهوره بما ظهر [له به][1]؛ ولهذا لا تجري عليه الأحكام السابقة، فإنّها توجب تقييداً وملاحظة جهة، أو اعتبار مقابلة ونحوها.

ولهذا نقول: هذه العبائر والأسماء التي يُعبّر بها عن الذات والواجب المطلق، واللاتعيّن، ونحوها، وكلّها مخلوقة حادثة لعباده، تعريفاً لهم وتعليماً، لدلالتها عليه تعالىٰ دلالة تعريف رسمي، بما ظهر لهم به، فلابدّ من حدوثها ورجوعها لهم، وتلك المعاني الدالّة عليه حادثة، فيكون ما تقوم به كذلك.

نعم تكون عناوين ومقامات تدلّ عليه دلالة معرفة لا اكتناه، وهي مقامات التوحيد التي لا تعطيل فيها ـ وهي المعنيّة في حديث عمل رجب المروي من الناحية المقدسّة، كما في مصباح الشيخ ـ المتهجّد[2] ـ وغيره[3] من كتب الدعاء، وفي حديث جابر[4] وغيره ـ ومحلّ ظهور فعل الفاعل وظهوره به [بها، لا][5] تفقد في حال وجهةٍ، لأنَّ التوحيد لا يفقد في مقام وجودي إلّا في قوس الاعوجاج القولي، والمشيئة العرضية والتخلية، قال الله تعالىٰ: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[6]، وفي الدعاء: (**الدالجون أمام كلّ دالج**)، وفي الجامعة أيضاً: (**وأركاناً لتوحيده**)[7]، وعنهم عليهم السلام: (**بنا عُرف الله، ونحن المعرفة، ولولانا ما عُرف**)[8].

فتكون هذه المقامات موضوع التوحيد، وهو موضوع البيان كمافي حديث جابر[9]، وما يعرض لهذه المقامات الدالة عليه بالعنوان، هي ما يبحث فيها وهي العارضة للموضوع، لاكما زعمه المتكلّمون وأشباههم في موضوع علم التوحيد كما سبق، وإن كان توهم عبارة أو تعبير أو اعتقاد صادق يرجع إلىٰ الذات، فرجوعه إلىٰ عنوانها ومقامات وجودها ـ أي ظهورها ـ التي لا تعطيل فيها (**يعرفك بها من عرفك**)[10] إلىٰ آخر الدعاء.

---

(١) في المصدر: به به.

(٢) «مصباح المتهجّد» ص ٧٣٩.

(٣) «مصباح الكفعمي» ص ٧٠٢.

(٤) «بحار الأنوار» ج ٢٦، ص ١٣، ح ٢.

(٥) في الأصل: «به إلا».

(٦) «البقرة» الآية: ١١٥.

(٧) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٧، ح ١٧٧.

(٨) «التوحيد» ص ١٥٢، ح ٩؛ «بحار الأنوار» ج ٢٦، ص ٢٦٠، ح ٣٨، باختلاف.

(٩) «بحار الأنوار» ج ٢٦، ص ١٣، ح ٢.

(١٠) «مصباح المتهجّد» ص ٧٣٩.

ومثاله: الحديد المحمّىٰ الذي يُعرف به حقيقة النار، لا حقيقتها وحرارة غيرها ـ كالحجر وغيره ـ تُعرف به أيضاً، لكنّ ثانياً وبواسطة الحديد، فكان هو الحامل أولاً ولغيره من فاضله.

ومقامات الوجود هم وأركان التوحيد، وفي الزيارة الجامعة: (مَنْ أراد الله بدأ بِكم، ومن وحّده قبل عنكم، ومن قصده توجّه بكم)[1]، وهو متواتر في الجامعة وغيرها.

المسألة السادسة

اعلم أنّ علم التوحيد أشرف العلوم وأعظمها، وعليه مدار الثواب والعقاب، فهو البداية والنهاية وشرط [لصحّة][2] جميع الأعمال، وبقدره الوزن والحساب وغيرهما، بل غيره شرط أو مقام من مقاماته وموصلٌ لأعلىٰ درجاته، ويدلّ علىٰ شرف هذا العلم علىٰ ما سواه وجوهٌ:

الوجه الأوّل: أنّ شرف العلم إنّما يكون بشرف غايته وموضوعه وما يبحث فيه، ولا شكّ أنّ موضوعه البحث عن الموجود بما هو موجود، وسبق الكلام فيه فراجعه[3]، فهو أعمّ الموضوعات، وما سواه ليس موضوعه البحث عنه بما هو كذلك.

أما الأوّليات فقد اشتركت في البحث عن الكلمات وافترقت بقيد، فالنحويّ يبحث عنها بحسب ما يعرض لها من الإعراب والبناء في تقويم القول اللساني، والصرفيّ من حيث مادّتها اللفظيّة، من حيث الإعلال وغيره، والبلاغي بحسب ما يعرض له من جهة الغرابة والتنافر والتعقيد وغيرها، والعَروضي بحسب ما يعرض له من الوزن الشعري، والقوافيّ بحسب ما يعرض لها بحسب التقفية.

وكذا الهندسيات، فالطبيعي بحسب ما يتركّب منه هذا الجسم، والهندسي بحسب الطول والعرض والعمق، الذي هو الجسم التعليمي، والفلكي بحسب ما يعرض للجسم الفلكي خاصّة، عدداً و حركة ووضعاً.

وكذا أُصول الفقه، موضوعه دلائل الفقه من حيث الاستنباط للحكم الشرعي، لا من غير هذه الجهة.

---

(١) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٩، ح ١٧٧. (٢) في الأصل: «الصحّة».
(٣) تقدّم في أوائل هذا المجلّد.

وقد يُبحث في العلم من غير موضوعه، استطراداً أو لمسيس الحاجة، إذ العلوم مرتبطة، لرجوعها لشيء واحد، وما سواه كالشروط والأسباب أو المُكمّلات، فتدبّر وتأمّل واستخرج ممّا شذّ من موضوع باقي العلوم، في فروع [الإلهيات][1] والطبيعيات، بما بيّناه لك.

ومعلوم أيضاً شرف غايته علىٰ ما سواه، إذ غايته تحصيل السعادة الدائمة السرمديّة، التي جميع الكمالات تقصر عنها ومُعِدٌّ لها، وكذا ما يُبحث عنه، كما هو ظاهر من مسائله كما ستسمع، وليس الخبر كالمعاينة.

قال الصادق عليه السلام: (لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله ما مدّوا أعينهم إلىٰ ما متّع الله به الأعداء من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقلّ عندهم ممّا يطأونه بأرجلهم، ولنَعموا بمعرفة الله وتلذّذوا بها تلذّذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله تعالىٰ، إنّ معرفة الله أُنس من كلّ وحشة وصاحبٌ من كلّ وحدة، ونورٌ من كلّ ظُلمة، وقوّة من كلّ ضعف، وشفاء من كلّ سُقم).

ثم قال: (وقد كان قبلكم قوم يُقتلون ويُحرقون ويُنشرون بالمناشير، وتضيق عليهم الأرض برحبها، فما يردّهم عمّا هم عليه شيء ممّا هم فيه، من غير ترّة وتروا من فعل ذلك بهم ولا أذىً، بل ما نقموا منهم إلّا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد، فاسألوا ربّكم درجاتهم، واصبروا علىٰ نوائب دهركم، تدركوا سعيهم)[2].

وفي البحار[3]: عن التوحيد[4]، بسنده عن ابن عبّاس، قال: جاء أعرابي إلىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله علّمني من غرائب العلم، قال: (ما صنعت في رأس العلم حتىٰ تسأل عن غرائبه؟) قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: (معرفة الله حقّ معرفته)، قال الأعرابي: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ قال: (تعرفه بلا مثلٍ ولا شبهٍ ولا ندّ، وأنّه واحدٌ أحدٌ ظاهرٌ باطنٌ أولٌ آخِرٌ، لا كفوَ له ولا نظير؛ فذلك حقّ معرفته).

الوجه الثاني: أنّ هذا العلم لا يتطرق إليه النّسخ ولا التغيير، بل اتفقت عليه جميع

---

(١) في الأصل: الاليات.

(٢) «الكافي» ج٨، ص٢٠٧، ح٣٤٧. صحّح علىٰ المصدر.

(٣) «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٦٩، ح٤. (٤) «التوحيد» ص٢٨٤، ح٥.

الأنبياء عليهم السلام في الدعوة، وكيف يَصحّ فيه ذلك ومعلومه وهو باقٍ | في | نفس الأمر؟ وما اتّسق عليه الوجود، واقتضته الذات الحقّة الواجبة، فلا يصحّ فيه النسخ.

نعم، في الموصل له يجري، لاختلاف الأوقات والابتعاد، واختلاف الطريق لا يوجب اختلاف الغاية، فصحّ النسخ في الشرائع دونه، ومعلومٌ أنّ الذي لا يصح فيه النسخ أشرف وأعلىٰ ممّا يجري فيه.

وفسّر[1] النسخ بالإزالة أو الإخبار عن النهاية، والأرجح الثاني، وقيل: لا فرق بينهما، لأنه إذا بيّن الانتهاء وظهر فقد زال الحكم، فتدبّر.

فالخلاف في الشرائع إنّما هو في بعض المسائل الفروعية، لا في الأُصول الدينيّة، وهذا بديهي، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا أَرسَلنَا مِن قَبلِكَ مَن رَسُولٍ إِلّا نُوحِي إِليهِ أَنّهُ لا إِلٰهَ إِلّا أَنَا فَاعبُدُونِ ﴾[2]، ﴿ كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيكَ وَإِلَىٰ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللهُ العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾[3] ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّينَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَىٰ المُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيهِ اللهُ ﴾الآية[4] ﴿ إِنَّا أَوحَينَا إِليكَ كَمَا أَوحَينَا إِلىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوحَينَا إِلىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ واسحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسبَاطِ وَعيسىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيمَانَ ﴾ الآية[5] ﴿ مَا يُقَالُ لَكَ إِلّا مَا قَد قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ﴾[6] ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرهانَكُمْ هَذا ذِكرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبلِي بَلْ أَكْثَرُهُم لا يَعْلَمُونَ الحَقَّ فَهُم مُعْرِضُونَ ﴾[7] ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللهُ فَبِهُداهُمُ اقتَدِهْ ﴾[8]، الذي هو هدىٰ الله لا بهم، لأنه ليس تابعاً لهم، بل الأمر بالعكس، أو المراد في الدعوة إليه، ومحتمل غير ذلك، ﴿ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِن عِبَادِهِ وَلَو أَشرَكُوا لَحَبِطَ عَنهُم مَاكَانُوا يَعمَلُونَ ﴾[9] ﴿ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَىٰ * صُحُفِ إِبرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴾[10].

وأشار إلىٰ النسخ الشرعي بقوله: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلنَا مِنكُمْ شِرعَةً وَمِنهَاجاً ﴾[11] ﴿ مَا نَنسَخ

---

(١) انظر: «لسان العرب» ج ١٤، ص ١٢١، «نسخ». (٢) «الأنبياء» الآية: ٢٥.
(٣) «الشورىٰ» الآية: ٣.
(٤) «الشورىٰ» الآية: ١٣.
(٥) «النساء» الآية: ١٦٣.
(٦) «فصلت» الآية: ٤٣.
(٧) «الأنبياء» الآية: ٢٤.
(٨) «الأنعام» الآية: ٩٠.
(٩) «الأنعام» الآية: ٨٨.
(١٠) «الأعلىٰ» الآية: ١٨ - ١٩.
(١١) «المائدة» الآية: ٤٨.

مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾[١] وغيرها.

الوجه الثالث: أنّ ضدّ كلّ شيء كلّما ازداد خسةً ازداد هو شرفاً، ولا مرية للعاقل أنّ ضدّه[٢] الكفر والجحود ـ فهو أخسّ الأشياء ـ فهو أشرفها.

الوجه الرابع: قوة براهينه ووثاقته، لتركّبها من براهين يقينيّة، هي لوازم الموجودات العينيّة، حسّية وغيرها، دالّة على ذلك، فالأثر يدلّ على المؤثر بحقيقته وذاته وصفته وجميع حالاته، لأنه أثره، ومعلوم أنّ هذه الدلالة أقوى الدلالات وأوثقها وأظهرها، فحصلت الدلالة الفعليّة والقوليّة، والأُولى أوثق وأقوى، ولا يتطرق إليها الشكّ والاحتمال، قال الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾ ... الآية[٣] ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾[٤].

وأمر بالنظر والتفكّر، قال الله تعالى: ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[٥] ﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾[٦] ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُم ﴾[٧] ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ ﴾[٨].

والسير المأمور به هنا السّير المعنوي والحركة المعنويّة، لا النقليّة، نعم قد يتوقّف تحصيلها عليها.

﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[٩] ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ ﴾ ... الآية[١٠] ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ ... الآية[١١]. فمع العلم محمودٌ مأمورٌ به.

ومعلوم أنه كلّما قوي الدليل قوي المدلول، مع أنّ أدلته أكثر وأعمّ، إذ جميع العالم ـ جملةً و فرادى، وكذا الإنسان ـ دالّ عليه وعلى صفاته، على قدر اختلاف الاستعداد والقوّة، كما قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم ﴾[١٢] وهذا بديهيّ.

---

(١) «البقرة» الآية: ١٠٦.
(٢) أي ضدّ التوحيد.
(٣) «فصّلت» الآية: ٥٣.
(٤) «الذاريات» الآية: ٢١.
(٥) «يونس» الآية: ١٠١.
(٦) «يوسف» الآية: ١٠٥.
(٧) «الأعراف» الآية: ١٨٥.
(٨) «العنكبوت» الآية: ٢٠.
(٩) «آل عمران» الآية: ١٩١.
(١٠) «النحل» الآية: ١٢٥.
(١١) «الحج» الآية: ٣.
(١٢) «فصّلت» الآية: ٥٣.

وأمّا دليله ـ كذلك، كثرةً ووضوحاً ـ أعلىٰ وأشرف ممّا ليس له إلّا الدليل، أو لا يدركه إلّا البعض بشروط شاقّة؛ ولذا كان أقلّ الدليل المجزئ، في معرفة الله، في تصحيح العبادة وغيرها، سهلاً، لا يحتاج إلىٰ مدّة طويلة وقراءته في الكتب، بل قد تكون القراءة فيها تورث الجاهل زيادة طَوْلٍ وارتكاب شبهٍ، بخلاف ما إذا أُوتي له بكلامٍ بما يناسب عقله، وإنّما يحتاج إلىٰ ساعة، ولو شغلته عن أمر دنياه، فكيف وهي لم تشغله، نعم التفاضل في الدرجات يحتاج إلىٰ زيادة عمل أو غيرها.

فإن قيل: كيف يكون دليله أقوىٰ، والنظر [مظنّة][1] للخطأ، ونجد اختلاف أنظار الحكماء علىٰ سبيل التناقض، فكثير ما يفضي النظر إلىٰ الجهل المركّب، مع كثرة الشبه وضعف قوىٰ النفس، فكيف يُعتمد علىٰ ما يصحّحه العقل؟

قلنا: ليس هو مظنّة الخطأ، والوقوع فيه إنّما يكون إذا اختلّ شرطٌ من شروطه، ووقوع التقصير في تحصيله لا يوجب غلطه، وإلّا لما صحّ النظر في رواية، لعروض الشبه الظنّيّة في طريقها، وغير ذلك.

فإن قيل: بذل الوسع، واستعلام الطرق الدافعة لها عنها، يدفع جميع ذلك.

قلنا: كذلك في الدليل العقلي، فقد ثبّت الحدود، وجعل علىٰ كلٍّ دليلاً، وكذلك كثير يخطئ في الاجتهاد في الفروع وفي الآيات، ولو كان كذلك لزم إغراء الله تعالىٰ بالقبيح ـ لأمره بالنظر وطلبه الدليل، كما قال تعالىٰ: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[2] وغيرها ـ وذمّ علىٰ التفكّر، ولا يصحّ الاعتماد علىٰ ما يصحّحه البرهان للنفس، وما صحّ اعتقاد شيء أصلاً، لكن له ميزان تُعرف به صحّته، وعلامته: موافقة الكتاب والسنّة له وفطرة الوجود، ولا كالشبه التي عدّها المتكلّم والمتصوّف وأشباههم أدلّة عقليّة، ولأنّه لو لم يصحّ ذلك لزم إمّا سقوط المعرفة أصلاً ـ وتحصيلها واجب عقلاً ونقلاً، لأنّها أوّل الدين، وقال ﷺ: (أوّل الدّين معرفته)[3] وفي باب الإيمان والكفر: أنها ممّا كلّف بها القلب، وأمّا النصّ[4] الدالّ علىٰ أنها من صنع الله، فستعرف عدم منافاته إن شاء الله ـ أو جواز

---

(١) في الأصل: «مظنّته».

(٢) «البقرة» الآية: ١١.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٤) «الكافي» ج ١، باب البيان والتعريف.. ص ١٦٣، ح ٢، وفيه: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المعرفة من صنع من هي؟ قال: (من صنع الله، ليس للعباد فيها صنع).

التقليد، والإجماع قائم علىٰ عدم جوازه في الأُصول، ولأنّ الأخذ عن الغير تقليد يستلزم اجتماع النقيضين، أو الترجيح لا لمرجّح، فإن أخذ عمّن هو أهل له احتجنا إلىٰ معرفة ذلك بنظرٍ، والفرض بخلافه، وهذا خُلفٌ.

وأيضاً ما نأخذ منه إمّا مقلّد أو مجتهد فيتسلسل، وهو محال، أو نعود إلىٰ ذي دليل فينافي الفرض، وفطرة المخلوقين عليها الخلقة الجامعة لطرق التحصيل.

وعن المرتضىٰ: (كلُّ مولود يُولَد علىٰ الفطرة)[1] ـ أي الفطرة؛ وهي العبادة ـ كقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[2].

وفي كتاب الجنائز من فروع الكافي، في سؤال القبر في حديث، يُقال لِمن أجاب بالحقّ: (من أين عرفت ذلك؟)[3] وهو بظاهره يدلّ علىٰ عدم جواز التقليد في الأُصول، مع أنّ الأصل وجوب تحصيل العلم وعدم جواز التقليد، وخرجت الفروع لدليل، | و | بقي غيرها، [ولذم][4] الله في كثير من الآيات التقليد وأهله، فإذا انتفيا تعيّن النظر والاستدلال.

والقول بأنّ أهل الأعصار الماضية ما كانوا يعرفون الدليل ولا يتداولونه، يبطله احتجاجات محمّد ﷺ وآله ﷺ في مقام التعليم للتابعين وإبطال الباطل، كما يُنبئ عنه الاحتجاج وغيره، ونزل القرآن بجملة براهين في إبطال مذهب الثنوية والدهريّة وغيرهم، أو احتجاج مثل إبراهيم وموسىٰ وسائر الأنبياء، ومن تتبّع أصحاب الصادق ﷺ وغيره وجد اشتهار الكلام وأهله في كلّ وقت.

نعم له شروط، وفيه حقّ وباطل، والباطل منهيٌّ عنه كما نزل به القرآن، وهذا ممّا لا شكّ فيه محرّم، كما أمر نبيّه ﷺ بالجدال الحسن.

وفي رواية الصادق ﷺ وغيره، وفي الاحتجاج وغيره، تكشف لك ذلك [ووجهَ][5] النهي عن الكلام، وأنّه لم ينه عنه.

وممّا نبّهناك يظهر لك وجه القائل بجواز التقليد في الأُصول مع ردّه.

وكذا القائل بتحريم النظر لكن قلّد المقلّد مع قدرته علىٰ الدليل، إن فرض ذلك ومات

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج١، ص٣٥، ح ١٨، مسنداً عن رسول الله ﷺ.

(٢) «الذاريات» الآية: ٥٦.

(٣) «الكافي» ج٣، ص٢٣٨، باب المسألة في القبر...ح١١، وفيه: (كيف علمت بذلك).

(٤) في الأصل: «ولزم».

(٥) في الأصل: «ووجهه».

علىٰ الحقّ فناجٍ، ونهاية تركه الفسق، أمّا الكفر ـ كما قيل ـ فساقطٌ عقلاً ونقلاً، وللبسط محلّ آخر.

الوجه الخامس: أنّ الآيات التي نزلت لبيان الفروع نحوٌ من خمسمائة أو تزيد قليلاً كما قيل[1] ـ وظاهر النصّ يأباه، لكن لا ينافي مرادنا فتدبّر ـ والباقي في بيان التوحيد والنبوّة وآيات القصص، كما قال تعالىٰ: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ ﴾[2]، فهي تدلّ علىٰ حكمته وعظمته وبراهين كثيرة فيه، فالكلّ دالّ عليه، ولا شكّ في دلالة ذلك علىٰ كونه أفضل.

الوجه السادس: أنّ غيره ألطاف مقرب إليه فكأنه مقدّمة له، لأنّه بحسب المقابلة شرط عملي، وهذا علم وإن سُمّي عملاً أيضاً بمقامه، وهذا شرطٌ في صحّة العمل وعلو رتبته، وعليه يدور الجزاء، لا بكثرة العمل وقلّته، والنصوص به كثيرة سبق جملة منها في المجلّدات السابقة، بخلافه فليس غيره شرطاً فيه مطلقاً، نعم مع القدرة والتمكّن شرط في تمامه وكماله في هذا العالم زمن التكليف.

تنبيه: وكيف يكون النظر بمعزل مطلقاً وكثير من ظواهر بعض الآي ـ التي تدلّ علىٰ تجسيم[3] أو مماثلة ممّا يوجب تنزيه الله تعالىٰ عنه ـ تؤوّل وتردّ إلىٰ ما دلّ علىٰ عدمه دون العكس، وشُبه الدهريّة والثنويّة وأضرابهم لم تُقلع وتدفع إلّا بالبراهين العقليّة في زمن محمّد ﷺ وخلفائه ﷺ وبعدهم، بل النبوّات وكثير من المسائل كالحُسن والقبح العقليّين وغير ذلك، بل لو فكّرت رأيت العقل والنقل [متعاضدين][4] كلّ منهما يدور علىٰ الآخر، وهو الحجّة الباطنة، وبه يُستخرج غرر الحكمة، وسبق لك جميع ذلك.

نعم قد يشبّه الداعي علىٰ العقل لتعارض الأدلّة أو عدم التمييز أو الاهتداء، بل قد يخفىٰ أصلاً، فكملت الحجّة وظهرت المحجّة وتمّت للأنبياء ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ

---

(١) «الروضة البهيّة» ج ٣، ص ٦٤. (٢) «يوسف» الآية: ١١١.

(٣) «المائدة» الآية: ٦٤؛ «الفتح» الآية: ١٠؛ «آل عمران» الآية: ٧٥؛ «يس» الآية: ٧١؛ «الرحمن» الآية: ٢٧؛ «الإنسان» الآية: ٩؛ «طه» الآية: ٣٩؛ «المؤمنون» الآية: ٢٧؛ «طه» الآية: ٥؛ «النحل» الآية: ٥٠؛ «الأنعام» الآية: ١٨؛ «الأعراف» الآية: ١٢٧؛ «الفجر» الآية: ٢٢؛ «الأنعام» الآية: ١٥٨.

(٤) في الأصل: «متضادين».

لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَىٰ اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾[1].

انظر إلىٰ جمع ما في الكلام من الصحيح في إثبات الواجب وصفاته وعدله، والنّبوة وصفاتها واليوم الآخر، فهو في القرآن والسنّة، والبرهان العقلي ليس بخارج، وجميع الردّ وفي الحقيقة إنّما هو لردّ ما عسىٰ أن يرد عليه من المشبّهة، وستسمع البراهين العقليّة الجامعة منه عليه السلام في الأبواب الآتية، وفي الاحتجاج والتوحيد والبصائر لسعد والصفّار، وغيرها كثير، وستسمع براهين لم يتعرّض لها العلماء، وفي القرآن كثير، كقوله تعالىٰ: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[2] ﴿ لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[3] ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[4] ﴿ فَجَعَلَهُم جُذاذاً إِلَّا كَبِيراً لَهُمْ لَعَلَّهُم إِلَيْهِ يَرجِعُونَ ﴾[5] ﴿ قَالَ إبراهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ المَشرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ المَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾[6] ﴿ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِن لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾[7] ﴿ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾[8]، وهو عليه السلام في مقام مناظرة لا نظر، لقوله: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴾[9] وغيرها، من غير هذه الآي المشتملة علىٰ البرهان الحِكمي في إثبات صفة وإبطال حجّة أو غير ذلك، وستسمع بيان بعض إن شاء الله تعالىٰ.

ولهذا أمر الله نبيّه صلى الله عليه وآله بالدعوة بالطرق، وسلكه كما سلكه مَن قبله، فانظر إلىٰ مناظرة موسىٰ عليه السلام مع فرعون في المبدأ والمعاد وغيرهما: ﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعطَىٰ كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[10]، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴾[11] إلىٰ غير ذلك ممّا يشير له، كما يظهر للقارئ الفطن المتدبّر.

قال السيد المرتضىٰ في كتاب غرر الفوائد: «واعلم أنّ أُصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام وخطبه، فإنّها تتضمّن من ذلك ما لا مزيد عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمّل المأثور من ذلك من كلامه علم أنّ جميع ما أسهب فيه المتكلّمون، من بعد

---

(١) «النساء» الآية: ١٦٥.
(٢) «الملك» الآية: ١٤.
(٣) «الأنبياء» الآية: ٢٢.
(٤) «المؤمنون» الآية: ٩١.
(٥) «الأنبياء» الآية: ٥٨.
(٦) «البقرة» الآية: ٢٥٨.
(٧) «الأنبياء» الآية: ١٧.
(٨) «الأنعام» الآية: ٧٦.
(٩) «الأنعام» الآية: ٨٣.
(١٠) «طه» الآية: ٤٩ - ٥٠.
(١١) «الشعراء» الآية: ٧٨.

تصنيفه وجمعه، إنّما هو تفصيل لذلك المجمل وشرح لتلك الأُصول.

وروي عن الأئمّة عليهم السلام من أبنائه من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة، ومن أحب الوقوف عليه وطلبه من مظانّه أصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة، ونتاج العقول العقيمة»[١] انتهىٰ.

أقول: وقال مثل هذا جماعة[٢] من المتألّهين، ومعلوم أنهم معدن الحكم وعندهم جوامع الكلم، أساتيذ الكلّ في الكلّ، وما لغيرهم من الشرف فمن بحرهم اغترف، وما قاله حقّ قد وقفنا ببركتهم علىٰ ذلك من كلماتهم الرقميّة المنطوية علىٰ البراهين النوريّة، كما يظهر لمن راجع ما أشرنا إليه من الكتب، وكذا حديث المفضّل وحديث الإهليلجة ونهج البلاغة ونهاية البلاغة، وسائر خطبهم وأدعيتهم والزيارات، كما في التوحيد والروّضة وغيرهما، وستسمع إن شاء الله تعالىٰ طائفة من ذلك، وأقول لك:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم [إذا جمعتنا يا جرير المجامع][٣]

إلّا أنّ قوله: «أنّ ما أسهب فيه المتكلّمون، فإنّما هو تفصيل لذلك المجمل، وشرح الأصول» غلط، وكثير من أُصول المتكلّمين وأهل النظر غلط واضح، تردّه النصوص العقليّة، وسنوقفك علىٰ جملة منها في هذا الشرح متفرّقاً.

نعم، ما فيها من الصواب في بياناتهم مثله وزيادة، وفيه أيضاً ردّ لغلطهم وأكاذيبهم، وهذا ظاهر للفطن المراجع، وحينئذٍ يتضح ما في قول ملّا خليل.

قال ملّا خليل القزويني في حاشيته علىٰ عدّة الطوسي ـ بعد نقله عبارة المرتضىٰ السابقة ـ قال: «ولم يصل إلينا إلىٰ الآن من كتب المتكلّمين ما يصدّق قوله رحمه الله: إنّما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأُصول، وإلىٰ الله المشتكىٰ وهو المستعان»[٤] انتهىٰ.

أقول: وستعلم ذلك متفرقاً فترصّد، وترصّد لبيان أغاليطهم أيضاً، حيث تركوا ما يقولون وذهبوا إلىٰ آرائهم، حتىٰ وقعوا في الغلط، فيما هو كالشمس وضوحاً، ومنه يتضح لك أيضاً ضعف ما قاله ملّا خليل، ولو تأمّل الكافي ـ الذي شرحه ـ لتبيّن له منه الوصول.

---

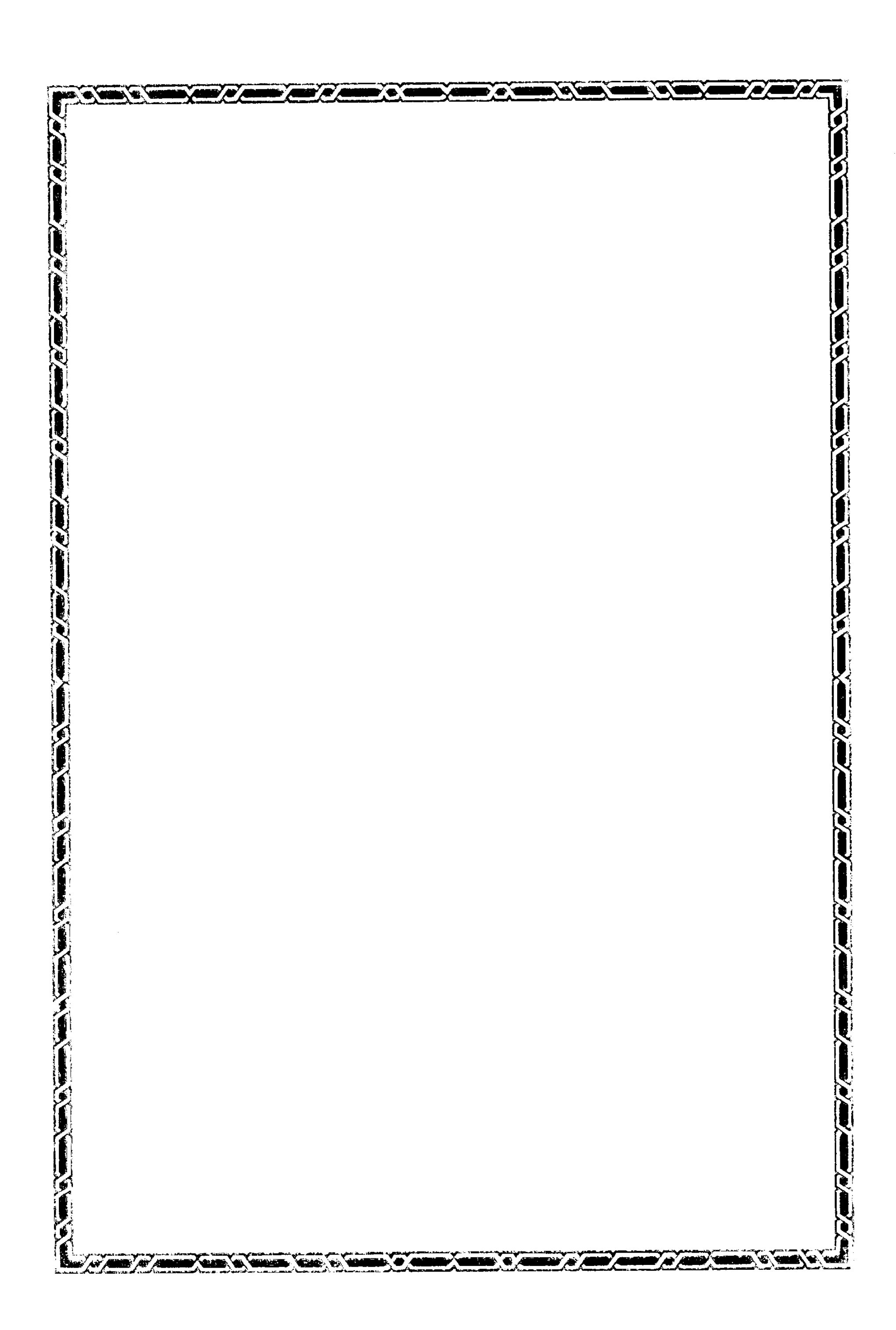
(١) «أمالي المرتضىٰ» المسمىٰ بـ«غرر الفوائد ودرر القلائد»، ج١، ص١٠٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مفاتيح الغيب»: ص٣٣٣، المفتاح السابع. (٣) «ديوان الفرزدق» ص٣٠٦، ضبطناه علىٰ المصدر.

(٤) «حاشية ملّا خليل علىٰ عدّة الأُصول» مخطوط برقم: ١١٤٠، الورقة: ٨.

الباب الأول

حدوث العالم وإثبات المحدث



أقول أحاديثه ستّة، وهنا مسائل:

المسألة الأُولىٰ

الدليل الدالّ علىٰ وجود شيء وتحقّقه، إمّا أن يكون دليل إحاطة واكتناه، أو دليل تعريف ومعرفة، وشهود دلالة، وليس غيرهما.

والأوّل محال في الله، لخروجه عن الإمكان وأحواله، فلا يكتنهه ممكن بوجه، والأشياء إنّما تحدّ أشباهها وتشير إلىٰ نظائرها، وليس الواجب كذلك، وكيف يحيط المعلول بالعلّة، ولا رتبة جامعة ولا مناسبة وربط بينهما؟! بل هو كحال الشعاع والشمس، فأين أحدهما من الآخر، وكيف يكون ذكر لغير الوجوب الذاتي في مقامه، أو يمكن إدراكه والإحاطة به؟! إنّه لمن المحال وما له جواب، فانحصرت الدلالة عليه ومعرفته بالثاني.

ومعلوم أنّ معرفة الشيء غير ذاته، لإضافة المعرفة لها، وهي توجب المغايرة والمطابقة لنفس الأمر، ولذا قال الله تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ الآية[1]، ولم يقل: ذاتنا، وقال: ﴿ حتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾[2] أي [الآيات][3] لا الذات نفسها.

---

(١) «فصّلت» الآية: ٥٣.

(٢) «فصّلت» الآية: ٥٣.

(٣) في الأصل: «الذات».

وقال تعالىٰ: ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ ﴾ الآية[1]، ونحوها كثير، وهي إنّما تفيد الإثبات والمعرفة، لا الاكتناه.

وقال ﷺ: (مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه)[2].

وفرق بين معرفة الربّ أو الإحاطة به، ومن الشائع المجمع عليه الفرق بين قولك: عرفت الشيء و: أحطّت بذاته، والأوّل لا يدلّ عليه، والدليل الشهودي في الأنفس وغيرها دالّ، وكذا ستسمع من الأدلّة المتواترة علىٰ ثبوته من الأحاديث وغيرها [لا] تدلّ علىٰ ذلك، لا علىٰ الإحاطة والاكتناه، ولأنّه لا يعرف إلّا بما تعرّف به وظهر، ولم يظهر لخلقه إلّا ظهور دلالة، وبالصّفة الفعلية الحادثة الدالّة، لا ظهور إحاطة، فلا يحاط به علماً، وليس فيه جهة كثرة بوجه، فلا يحاط به من وجه.

فانحصر طريق معرفة الله تعالىٰ في الثاني، وهو معرفته بالآيات والدلالة، وهو غير ذاته، وما سواها حادث، فانحصر دليل معرفته تعالىٰ في الإنّي، لكن تختلف مراتبه باعتبار ملاحظة الغير بنفس ظهوره له به، وهو بغيب ملاحظةِ غيره، وإن كان الظهور به، كما تقول: القائم زيد، فلا تلاحظ حينئذٍ القيام، وإن كان ظهوره بالقيام، وهو فعله وصفته، أو تلاحظه من جهة ظهوره بالقيام، فتقول: القيام دالّ عليه مطلقاً، وكلّ واحد منهما إنّي، ودليله دليل إنّية في مقامه.

ولهذا الدليل أفراد كثيرة بحسب ملاحظة الممكن، عنصري أو فلكي أو غيرهما، بحسب الذات أو الصفات أو الأحوال، باعتبار الشيء في نفسه أو الخارج، جملة أو فرادىٰ.

وجميع ما ذكره المتكلمون ـ أو الحكماء علىٰ أقسامهم ـ من الأدلّة لا تخرج عن ذلك، كما سيُتلىٰ عليك، وكلّها أدلّة إنيّة، لا لمّية فيها كما يريدون، فتقسيمهم الدليل إلىٰ لمّي وإنّي، إن أرادوا به تقسيمه إلىٰ مراتب ـ بحسب ملاحظة الظهور والمظهر الدالّ، أو ظهور الظاهر به وظهوره بفعله ـ فحقّ، وكلّ واحد بمقامه إنّي، وإن فسّروا اللّمي بالاستدلال [بنفس][3] العلّة ووجودها علىٰ المعلول ـ لا ظهور العلّة الذي عمّ كلّ شيء، ولا ظهور

---

(١) «يونس» الآية: ١٠١.

(٢) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص١٠٢، ح١٤٩.

(٣) في الأصل: «علىٰ نفس».

لغيرها إلّا به، بل هو هو ـ فباطل؛ لإيجابه الإحاطة والاكتناه، وملاحظة الذات بأحديّتها، أو عموم مفهومٍ لها ولغيرها وهو محال كما عرفت، ولا قرينة منهم علىٰ إرادة ما قلناه في اللّمي، بل ظاهرهم أنّه الاستدلال بنفس وجوده عليه وعلىٰ غيره، لا بظهور وجوده.

وأنت إذا استدللت بظهوره عليه فقد استدللت به عليه، وعلىٰ غيره به، وصحّت المقابلة بوجه، ولم يوجب ذلك إحاطةً واكتناهاً للذات، وخلافاً وتطويلاً في تفسير الدليل اللّمي بغير طائل.

فمنهم[1] من فسّره بتجريد الوجود عن الكثرة، واعتباره من حيث إنّه واحد هو كلّ الأشياء، وهم أهل التصوّف وأتباعهم أهل وحدة الوجود.

ومنهم[2] من قال بملاحظة الوجود لا مع شرط، وهو الواجب تعالىٰ، لكن إن لاحظ مع المقابلة وجهة نسبة أو مع اعتبار لا شيء، فهي جهة حدوث وملاحظة الغير، فرجع إلىٰ الإنّي، وبدونه لا يتم لهم، علىٰ أنّ اعتبار شيء مع الوجود أو اعتبار لاشيء أو لا اعتبار شيء، اعتبارات متقابلة تعرض للشيء والماهيّة، والله الأحد بحقيقته منّزه عن ذلك، إذ لا ذِكر لغيره معه بوجه، فإذا لاحظته ـ ولو اعتباراً ـ رجعت إلىٰ الإنّي.

وقيل[3]: هو النظر إلىٰ نفس الوجود المطلق ـ المقيّد به ـ من غير نظر إلىٰ القيود، من سماء أو أرض أو إنسان أو حركة أو غير ذلك.

وكذا ما قيل[4]: إنّه النظر إلىٰ نفس الوجود وإثبات الواجب به، ثم إثبات الممكن به، ولاخفاء في رجوعه إلىٰ أثر هذا الوجود الملاحظ، والذي استدللت به.

أما المطلق الاعتباري، أو الشامل المنبسط ـ علىٰ زعم المتصوّفة، والذي أثبته الملّا في الأسفار[5] وغيره، وجعله شاملاً للواجب والممكن، وجعله مع الحادث حادثاً، ومع القديم قديماً، فهو لاحادث ولا قديم ـ فإنّه أثر، وهذه خرافات باطلة.

بل لا خروج عن الأثر، وإن كان نهاية، بظهور سرّ الواحديّة، ونفس الصفة الظاهر بها،

---

(١) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج ٢، ص ٥٠٢؛ «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص ٧٥.

(٢) انظر: «كلمات مكنونة» ص ١٦.

(٣) انظر: «قرّة العيون» لملّا محمد مهدي نراقي، ص ١٣٠، ١٧٢، ٢٠٦.

(٤) «قرّة العيون» لملّا محمد مهدي نراقي، ص ١٦٢ – ١٦٣، نحوه.

(٥) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٢٨.

ومحو القيود والأغيار، فهو حينئذٍ ظهور الذات الظاهرة بها، لا بأحديّتها، ولا ظهور للمستنير ذاتاً إلّا بالاستنارة، لا بذاته وحقيقته، فنسمّيه حينئذٍ لمّيّاً باعتبار ما دونه، وبمقامه إنّياً، إذ لا يظهر الله ويُعرف لواحد، عقلاً أو غيره، إلّا بأحرف ذلك الشيء ومقام وجوده.

وفرق بين الذات بنفسها والذات الظاهرة، فإنّها ذات مع ظهور، فيرجع الاستدلال إلىٰ الظهور وغير الذات، سواء كان نظرك للمظهر أو مقام الظهور أو لنفس الظهور أو الظاهر به، وكلّها ظهور جهة ومقامات تقييد وراء الذات الأحديّة، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، فما سوىٰ الذات صنعها وأثره، فلا دليل عليه غير ذلك.

فظهر معنىٰ ما روي: (اعرفوا الله بالله)[1] وفي الدعاء: (بك عرفتك)[2] و(يامن دلّ علىٰ ذاته بذاته)[3]، أي بظهوره، أنّه الذي قبل كلّ شيء، ومعه وبعده (علىٰ ذاته)، لا بذاته الأحديّة، لأحديتها، فإنّه كنز مخفي ومجهول مطلق، وهو علىٰ ما كان، وسيأتي زيادة بيان لهذا في باب «أنّه لا يعرف إلّا به».

وظهور الذات والمشابهة لها إنّما هو بظهورها بصفة فعلها، ظهور صفة ـ وكذا المشابهة ـ لا ظهور ذات ولا مشابهة ذاتية، بل فعليّة، فتحكي الصفة وتدلّ علىٰ الذات، وكلّه في مقام الحدوث والأثر والتعدّد، والمظاهر وجودات ممكنة ثابتة، لا أعيان وماهيّات قديمة، ظهرت بتجلّي ذات الله بها لها فيها، وهي غير مجعولة ـ فكان لها الجعل بذلك عرضاً لا في نفس الأمر، بل لا خالقيّة ومخلوقيّة، وجاعليّة ومجعوليّة في نفس الأمر ـ كما ذهب إليه أهل التصوّف، ومن تبعهم، مثل الملّا والكاشاني[4].

فعندهم الله كلّ الموجودات، وكلّ وجود له ثابت له في مقامه، وتجلّىٰ بذاته ولغيره ـ وهي الأعيان والأمور الاعتبارية ـ بذاته، وكلّها شؤون الذات وظلالها ولا وجود متعدد في نفس الأمر، فمتىٰ أعرضت عن التعدد الاعتباري ـ وعلم الذّات فيها وأخذتها مع قيد ـ ليس إلّا الذات، ولهم في ذلك نظم ونثر، كما يظهر من ابن عربي والقيصري وأشباههم[5].

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٨٥، باب: أنه لا يُعرف إلّا به، ح ١؛ «التوحيد» ص ٢٨٦، ح ٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «إقبال الأعمال» ص ٣٣٥، ص ٤٣١. (٣) «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ٢٤٣، ح ١١.

(٤) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١ ـ ٣٣٢؛ «كلمات مكنونة» ص ٢٤ ـ ٣١.

(٥) «فصوص الحكم» الفص الادريسي، ص ٧٩؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج ١، ص ٤٣ ـ ٥٣؛ ٣٤٥؛ «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص ١٦١، ٢٠٧، ٦٦٩.

ويفسّرون[١] المعيّة في قوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ مَعَكُم أَينَ مَا كُنتُم ﴾[٢] بالذاتية، وقوله تعالىٰ: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ ﴾[٣] بالوجود[٤]، فهو وجود السماوات والأرض، وأمثاله كثير في كتب الملّا وغيره، ويقولون[٥]: «أنا الله من غير أنا»، إمّا بهذا اللّفظ أو معناه، نعوذ بالله من هذا....

ولو أنّ الباطل خلص لم يشتبه علىٰ ذي حجىٰ، ولو خلص الحقّ لم يكن للباطل فيه مغمز، ولكن يؤخذ من هذا وهذا، فوقع ما وقع، وفي الناس المحكم والمتشابه وغيرهما، ولله الحكم والصنع المحكم، واختلاف القوابل لا منه تعالىٰ، لتعاليه عن الظلم، ولا من قابليات قديمة ولوازمها، كما ذهب إليه الملّا[٦] وأتباعه، بل بالله، بنفس المجعوليّة والجعل، لا بشيء سابق، فلا ظلم ولا تعدد قدماء، وليس هنا محل بسط ذلك.

توضيح: لم يخلق الله الخلق من ذاته وأصلها ـ فلم يلد ولم يولد ـ ولا من تجلّي الذات للذات، فإنّه باطل ويوجب قدم العالم، وهو حادث.

والتجلّي مقام حدوث، وخلق المشيئة، وفعله بها، والمفعولات بفعله، ومقاماته، مقام حدوث. وترجع النسب والإضافات ـ والخالقيّة والمخلوقيّة ونحوها ـ لمقام الحدوث، والله ـ [الذات] بأحديّتها التي هي عينها ـ منزّه عنه ثبوتاً وعدماً.

وأوّل التجلّيات تجلّي الذات بالصفة التي عرفتها بها لها، لا بأحديّة الذات وحقيقتها، والتجلّي الصفاتي تجلّي الله بهذه الصفة لغيرها، وهو ما دونها. قالوا عليهم السلام: (خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[٧] فتدبّر، وليس تجلّي الحق للخلق كما قاله الملّا[٨] وأتباعه[٩] تلامذة ابن عربي[١٠]، [ـ].

---

(١) «تفسير القرآن الكريم» لابن عربي، ج ٢، ص٥٩٩.

(٢) «الحديد» الآية: ٤.

(٣) «النور» الآية: ٣٥.

(٤) «تفسير القرآن الكريم» لصدر المتألهين، ج ٤، ص٣٥٣.

(٥) نسبه صاحب «جوامع الكلم» في الرسالة الرشتية، ص٦٩، إلىٰ ابن عربي، وفيه: «أنا الله بلا أنا».

(٦) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٦٤.

(٧) «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٨) «المبدأ والمعاد» ص١٦٨؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٢٣، ٣٣٥ – ٣٣٦.

(٩) «أصول المعارف» ص ٣٠.

(١٠) «الفتوحات المكية» ج ٢، ص ٣٠٤ – ٣٠٦.

والتجلّي مقام حدوث، وكذا المعرفة[١]، وهو مقام إمكان، وليس فوقه إلّا الذات المنزّه عن كلّ غير، فليس حينئذٍ متجلٍّ وتجلٍّ ومتجلّىٰ له، فتدبّر، ودعهم في طغيانهم يعمهون.

والله أظهر وأشهر من أن يحتاج إلىٰ زيادة فكر ونظر، بل أدنىٰ تنبيه يدلّ عليه، ولذا قال الله تعالىٰ في محكم كتابه: ﴿ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرضِ ﴾[٢]، وقال سيّد الأوصياء: (عجبت لمن شكّ في قدرة الله وهو يرىٰ خلقه)[٣] وكيف يشك في وجود المصباح ونوره، وأشعّته عمّت وظهرت؟! ولله المثل الأعلىٰ، ولهذا يكتفىٰ في البيان النقلي -كما ستعرف- بأدنىٰ تنبيه في ثبوته والإقرار به، فمتىٰ لاحظت شيئاً من الأشياء بأدنىٰ ملاحظة وجدته مصرّحاً به دالّاً عليه، ومسبّحاً بحمده.

ومن نظر في الأحاديث الآتية -التي هي أدلّة عقليّة محكمة نوريّة في طيّ حروف رقميّة- وجد دليله كما نقول، ولا حاجة إلىٰ ما أطالوا به السطور وشدّدوا به المؤنة، من إبطال الدور أو التسلسل ونحوه.

كيف وزوال المانع ليس بجزء من الدليل؟ وإلّا لتوقف عليه، وإنّما سببه تشكيك شيطاني من خارج، فيدفع لذلك، لا أنّ معرفته شرط لأصل الدليل، مع أنّ الأدلّة تدل عليه من غير ملاحظة لهما، ولذا لا يذكر إبطالهما إلّا إذا شكّك بهما، أو كان المخاطب يعتقدهما.

ولا تجد شيئاً إلّا وهو يدلّ عليه بأنحاء، لأنه تعالىٰ تجلّىٰ للأشياء بالأشياء، فنظر الأشياء له إنّما هو بالجهة السفلىٰ والإمكانيّة، وهي ما ظهر بهم، وهي جهة إمكان، وهي ذواتهم وصفاتهم، فلا يعرفه إلّا بتعريفه له بهم، كالاستنارة الحادثة، ولا ذكر له في ما زاد علىٰ رتبته بوجه، حتىٰ اعتباراً وصلوحاً، فوجب من ذلك عموم المعرفة ودليلها، بل كونه أظهر الأشياء، بل أبده البديهيّات، كما أنها من ذلك يتّضح -أيضاً- رجوعها إلىٰ الأثر بأقسامها، وفي كلام الحسين[٤] عليه السلام في دعائه يوم عرفة، دليلٌ علىٰ ذلك.

ومن ذلك يتّضح أيضاً سقوط ما قاله بعض العلماء من أن المنطق شرح لتمامية الدليل، وليس هنا موضع البسط.

---

(١) هكذا في الأصل. (٢) «إبراهيم» الآية: ١٠.

(٣) «غرر الحكم» ص ٤٥٩، الرقم: ١ صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.

المسألة الثـانية

لا خفاء علىٰ الفطن أنّ كل من جعل الصانع الطبيعة أو الدهر ـ بل | أي | ممكن ـ يلزمه القول بنفي الحكمة وإتقان الصنع والتدبير في العالم وأحواله، بل الأشياء مهملة وقعت اتّفاقاً ولا صانع لها ولا صنع فيها وحكمة وحسن تدبير، وقال بقول الدهريّة ومنكري الصّانع والثنويّة وأشباههم، وهؤلاء نظروا إلىٰ الأشياء في عالم الإنسان والحيوان والمعادن والنبات، ومُعتوَر الليل والنهار.

ومن تتبّع ملل الشهرستاني[1] وابن حزم[2] وغيرهما وجد القائلين به، والروايات مصرّحة به، وكانوا قبل منتشرين دأبهم الجدال وصدّ الناس، كما وقع من ابن أبي العوجاء[3] وأبطلته أهل العصمة بأوضح بيان.

وفي حديث الصادق عليه السلام وبيان الحكمة والإتقان في جميع الأشياء، وبيانها في المنافاة ـ التي جعلها الجاهل ذريعة لإنكاره ـ في الحديث المشهور بتوحيد المفضّل، وفي حديثه الآخر المسمّىٰ بالإهليلجة، قد بَلَغا الغاية في ذلك ـ إلىٰ غيرهما ـ وأُفردا بالكتابة، ومن راجع البحار[4] وغيرهما وقف عليهما، وننقل بعضاً من حديث التوحيد هنا، لضيق المقام عن نقلهما، لطولهما كما يظهر لمن وقف عليهما.

وهؤلاء القائلون قصرت عقولهم وعجزت أحلامهم، فهم كالحجارة وأشدّ قسوة عن إدراك ما اشتمل عليه العالم من الحكم والأسباب التي أوجبتها الحكمة، واختلافها وعلّة اختلاف الخلق وائتلافه، فخرجوا إلىٰ الإنكار بالتكذيب، وقالوا بالإهمال والإبطال، وهؤلاء كالأعمىٰ المحجوب عن النظر ببصر بصيرته عمّا اشتمل عليه العالم من الحِكَم الظاهرة والغائبة، وبقي بنظره كذلك من غير رجوع إلىٰ ركن وثيق، فذهب إلىٰ إنكار ما هو أجلىٰ وأظهر من الشمس ليس دونها غبار، وقال: لا وجود للشمس في رابعة النهار، ولا استنارة بها ولا صلوح في الأقطار.

وقد يقف علىٰ بعض[5] ما يقبّحه بوهمه، الذي اتخذه معقلاً إلىٰ التقبيح به والإزراء،

---

(١) «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٩٠، ج ٢، ص ٥٨٢ وما بعدها.

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج ١، ص ١٩، وما بعدها؛ ج ٢، ص ١٢٨؛ ج ٣، ص ٣٠٦.

(٣) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٠٧.

(٤) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٥٧، ١٥٢.

(٥) في الأصل: بياض.

ورميه بالإحالة والخطأ، كالمانوية*، وأصناف الملاحدة.

ومنهم من تاه به النظر للسبب وحارَ به، ومال عن الحقّ، وتقيّد به، وكل ذلك من جهلهم ما عليه خلق الأشياء، وما اشتمل عليه من الإتقان والتدبير والعمد، فتاهوا في أودية الضلال وبقوا فيه حيارىٰ لا يهتدون: ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾[1].

فلننبّهك إلىٰ بعض ذلك لبداهته، بل هو أبده البديهيّات؛ لأنّا لا نجد هذه الأشياء -التي جعلها الجاهل سبباً لتقبيحه وإنكاره- دائمة ولا أكثريّة، بل نادرة جداً، وفي وقت دون آخر، وغير دائمة، ما ذاك إلّا لأنها لأسباب خاصّة اقتضتها غير الأسباب الأوّليّة، فدلّ علىٰ أنها عن عمد وحكمة، لا عن إهمال وعدم تدبير.

وأيضاً إنّ خلق الأشياء ودورانها بمقتضىٰ المسبّبات، لما ترىٰ من التوقف فيها - والتلازم والتأخير والمادة والقبول وغير ذلك - فتكون تلك من الأسباب التي أوجبتها، وممّا اقتضت وجودها وصورها الخاصّة، من إفساد لبعض الثمار أو اعوجاج عضو أو زيادته أو نقصه، إلىٰ غير ذلك، ممّا يقع بخلاف ما تقتضيه الأسباب المدبّرة بتدبير الله ولطفه، ولم يجعلها قيّمة عليه، ولم يتركها وأنفسها، فيكون ذلك من مقتضىٰ صنعه في ذلك الفرد أو الوقت، وهو كماله اللائق الخاص به. حينئذٍ فلا إهمال، ولا عدم حكمة في الوجود والصنع بوجه، وإن سمّي معوجاً بالقياس إلىٰ بعض آخر، وكلّها مشتركة في الإحكام والإتقان، وكلّ يجري علىٰ مقتضىٰ أسبابه بقابليته، ولا غفلة عن الخلق جملة وفرادىٰ، فقد دلّ ذلك علىٰ الإتقان والعمد، لا علىٰ عدمه، مع ما اشتمل عليه من الحِكم وحسن التدبير، عموماً وخصوصاً، فدلّ ذلك علىٰ إبطال قولهم، وجمودهم عن إدراكه.

وأيضاً إذا كانت الحكمة والإتقان ظاهرين في الأكثر - بما لا يحاط بجهة من الجهات الظاهرة، فضلاً عمّا خفي - لا يليق بإنكار ذلك وأصله، والقول بالإهمال، إذ لم يرد الوجه

(*) المانوية: هم أصحاب ماني بن فاتك، وفي الفهرست: ماني بن فتق بابك بن أبي برزام الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسىٰ بن مريم عليه السلام وأحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوّة موسىٰ عليه السلام، وزعم أنّ العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة. انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٩٠؛ «فهرست ابن النديم» ص ٣٩٨.

(١) «الفرقان» الآية: ٤٤.

منها في بعض أو ظهر فيه خلافه، بل يجب التأمّل فيه و[التدبّر][(١)] لوجهها فيه، والرجوع للأعلم الأعرف؛ كيف وكثير من العقلاء والعلماء بيّنوا ما فيها من الحِكَم، ممّا يدلّ علىٰ صدورها عن صانع حكيم مدبّر عليم، لا عن إهمال وإبطال، فيجب عليهم الرجوع لهم، ولا حجّة للجاهل علىٰ العالم، بل عليه الرجوع له.

وأيضاً جري الأشياء كذلك دلّ علىٰ أنها ليست عن طبيعة؛ لعدم اقتضائها ذلك ـ وعدم تعدّد أفاعيلها، حتىٰ وقع منها الأضداد وما يضادها ـ بل عن حكيم عليم، مدبّر لها ومربٍّ، وقصارىٰ الطبيعة كونها كالأسباب، وهي لا توجب ما أنكروه وعاندوا عليه، بل تثبته.

وأيضاً صفة الضد لا تحصل للآخر بديهة، وما نعاين ونشاهد من صفة العالم بحسب الذات والصفات ـ وما يناسب كلّ جزء أو جزئي، كلّ أو كلّي، هو علىٰ ما هو عليه، بحيث لو خالفها بحسبه بطل نظامه وفسد تمامه ـ هي صفة الإتقان والإحكام، فلا يكون [إلّا][(٢)] عن صانع حكيم متقن، ولو كان كقولهم ما وقعت هذه الصفة إلّا نادراً، وليس كذلك.

وأيضاً ما تراه ذاتاً وصفةً لا تصلح الطبيعة وأمثالها لصدوره، لاستحالة زيادة كمال المعلول علىٰ علّته والأثر علىٰ مؤثره، وكذا صدورها لا عن شيء، لاستحالته.

وأيضاً من شاهد الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة وجدها مصرّحة بأنّ الأثر إنّما يدلّ علىٰ صفة مؤثره صفة فعليّة، ولا يوجب كشف حقيقة الذات ـ كحركة يد الكاتب والكلام وفعله والشعاع والشمس ونحوها ـ فلا يكون الفاعل الطبيعة ونحوها، أو لا عن شيء، للمناسبة معها والملابسة، فإن أثبتت الطبيعة العلم والإحكام وحسن الصنع والتدبير، منزّهة عن التعطيل والتشبيه، فما يمنعهم من إثبات الصانع كما نقول؟ بل هذا ما نقول، ورجع النزاع معهم في التسميّة اللفظيّة، والأمر حينئذ أهون من ذلك، إلىٰ غير هذه الأدلة العقليّة، من الحكمة والموعظة والجدال الحسن، فاتّضح أن لا حجّة لهم إلّا الجهل المجرّد والعناد.

حديث المفضل

ولنذكر لك بعض ما في حديث المفضّل:

قال الصادق عليه السلام في المجلس الرابع في اليوم الرابع[(٣)] ـ بعد حمد الله والثناء علىٰ

---

(١) في الأصل: «التدبير». (٢) في الأصل: «لا».

(٣) كلمة «الرابع» ساقطة من الأصل، أثبتناها من المصدر.

محمّد ﷺ ـ ما لفظه: (قد شرحت لك يا مفضّل من الأدلّة علىٰ الخلق، والشواهد علىٰ صواب التدبير والعمد، في الإنسان والحيوان والنبات والشجر وغير ذلك، ما فيه عبرة لمن اعتبر، وأنا أشرح لك الآن الآفات الحادثة في بعض الأزمان، التي اتّخذها أُناس من الجهّال ذريعةً إلىٰ جحود الخالق والخلق والعمد والتدبير، وما أنكرت المعطّلة والمنانيّة من المكاره والمصائب، وما أنكروه من الموت والفناء، وما قاله أهل الطبائع، ومن زعم أنّ كون الأشياء بالعرض والاتفاق ليتسع ذلك القول في الردّ عليهم، قاتلهم الله أنّىٰ يؤفكون.

اتّخذ أُناس من الجهّال هذه الآفات الحادثة في بعض الأزمان، كمثل الوباء واليرقان والبرد والجراد، ذريعة إلىٰ جحود الخلق والتدبير والخالق، فيقال في جواب ذلك: إنّه إن لم يكن خالق ومدبّر فلِمَ لا يكون ما هو أكثر من هذا وأفظع ؟ فمن ذلك أن تسقط السماء علىٰ الأرض وتهوي الأرض فتذهب سفلىٰ، وتتخلف الشمس عن الطلوع أصلاً، وتجفّ الأنهار والعيون حتىٰ لا يوجد ماء للشفة، وتركد الريح حتىٰ تخمَ الأشياء وتفسد، ويفيض ماء البحر علىٰ الأرض فيغرقها.

ثم هذه الآفات التي ذكرناها، من الوباء والجراد وما أشبه ذلك، ما بالها لا تدوم وتمتد حتىٰ تجتاح كلّ ما في العالم، بل تحدث في الأحايين ثم لا تلبث أن ترفع ؟ أفلا ترىٰ أنّ العالم يصان ويحفظ من تلك الأحداث الجليلة التي لو حدث عليه شيء منها كان فيه بواره، ويلذع أحياناً بهذه الآفات اليسيرة لتأديب الناس وتقويمهم، ثمّ لا تدوم هذه الآفات، بل تكشف عنهم عند القنوط منهم، فيكون وقوعها بهم موعظة، وكشفها عنهم رحمة.

وقد أنكرت المعطّلة ما أنكرت المانوية من المكاره والمصائب التي تصيب الناس، فكلاهما يقول: إن كان للعالم خالق رؤوف رحيم فلِمَ يحدث فيه هذه الأمور المكروهة ؟

والقائل بهذا القول يذهب إلىٰ أنه ينبغي أن يكون عيش الإنسان في هذه الدنيا صافياً من كل كدر، ولو كان هكذا كان الإنسان سيخرج من الأشر والعتو إلىٰ مالا يصلح في دين ولا دنيا، كالذي ترىٰ كثيراً من المترفين، ومن نشأ في الجدة والأمن يخرجون إليه حتىٰ أنّ أحدهم ينسىٰ أنه بشر، أو أنه مربوب أو أنّ ضرراً يمسّه، أو أنّ مكروهاً ينزل به، أو أنه يجب عليه أن يرحم ضعيفاً، أو يواسي فقيراً، أو يرثي المبتلي، أو يتحنن علىٰ ضعيف، أو يتعطف علىٰ مكروب، فإذا عضّته المكاره ووجد مضضها اتّعظ وأبصر كثيراً ممّا كان جَهِله وغفل عنه، ورجع إلىٰ كثير ممّا كان يجب عليه.

والمنكرون لهذه الأمور المؤذية بمنزلة الصبيان الذين يذمّون الأدوية المرّة البشعة، ويتسخّطون من المنع من الأطعمة الضارة ويتكرّهون الأدب والعمل، ويحبّون أن يتفرّغوا للّهو والبطالة وينالوا كلّ مطعم ومشرب، ولا يعرفون ما تؤدّيهم إليه البطالة من سوء النشوء والعادة، وما تعقبهم الأطعمة اللذيذة الضارة من الأدواء والأسقام، وما لهم في الأدب من الصلاح، وفي الأدوية من المنفعة، وإن شاب ذلك بعض الكراهة.

فإن قالوا: فَلِمَ لم يكن الإنسان معصوماً من المساوئ، حتىٰ لا يحتاج إلىٰ أن يلذعه بهذه المكاره؟

قيل: إذا كان، يكون غير محمود علىٰ حسنة يأتيها، ولا مستحقاً للثّواب عليها.

فإن قالوا: وما كان يضره أن لا يكون محموداً علىٰ الحسنات، مستحقاً للثواب بعد أن يصير إلىٰ غاية النعيم واللذّة؟

قيل لهم: اعرضوا علىٰ امرئ صحيح الجسم والعقل، أن يجلس منعماً، ويُكفىٰ كلّ ما يحتاج إليه بلا سعي ولا استحقاق، فانظر هل تقبل نفسه ذلك؟ بل ستجدونه بالقليل ممّا يناله بالسّعي والحركة أشدّ اغتباطاً وسروراً بالكثير ممّا يناله بغير استحقاق، وكذلك نعيم الآخرة أيضاً، يكمل لأهله بأن ينالوه بالسعي فيه والاستحقاق له، فالنعمة علىٰ الإنسان في هذا الباب مضاعفة، فإن أعدّ له الثواب الجزيل علىٰ سعيه في هذه الدنيا، وجعل له السبيل إلىٰ أن ينال ذلك بسعي واستحقاق، فيكمل له السرور والاغتباط بما يناله منه.

فإن قالوا: أو ليس قد يكون من الناس من يركن إلىٰ ما نال من خير، وإن كان لا يستحقه؟ فما الحجّة في منع من رضي أن ينال نعيم الآخرة علىٰ هذه الجملة؟!

قيل لهم: إنّ هذا باب لو صحّ للناس لخرجوا إلىٰ غاية الكَلَب والضراوة علىٰ الفواحش وانتهاك المحارم؛ فمن كان يكفّ نفسه عن فاحشة أو يتحمل المشقّة في باب من أبواب البرّ لو وثق بأنّه صائر إلىٰ النعيم لا محالة؟! أو من كان يأمن علىٰ نفسه وأهله وماله من الناس، لو لم يخافوا الحساب والعقاب؟! فكان ضرر هذا الباب سينال الناس في هذه الدنيا قبل الآخرة، فيكون في ذلك تعطيل الحكمة والعدل معاً، وموضع للطعن علىٰ التدبير، بخلاف الصواب، ووضع الأمور غير مواضعها.

وقد يتعلق هؤلاء بالآفات التي تصيب الناس، فتعم البرّ والفاجر، أو يبتلي بها البرّ ويسلم منها الفاجر.

فإن قالوا: كيف يجوز هذا في تدبير الحكيم، وما الحجّة فيه ؟

فيقال لهم: إنّ هذه الآفات، وإن كانت تنال الصالح والطالح جميعاً، فإنّ الله عزّ وجلّ جعل ذلك صلاحاً للصنفين كليهما، أمّا الصالحون فإنّ الذي يصيبهم من هذا يـذكّرهم نِعَم ربّـهم عندهم في سالف أيّامهم، فيحدوهم ذلك علىٰ الشكر والصّبر، وأمّا الطالحون فإنّ مثل هذا إذا نالهم كسر شرتهم، وردعهم عن المعاصي والفواحش، وكـذلك يـجعل لمـن سـلم مـنهم مـن الصنفين صلاحاً في ذلك، أمّا الأبرار فإنّهم يغتبطون بما هم عليه من البرّ والصلاح، ويزدادون فيه رغبة وبصيرة، وأمّا الفجّار فإنّهم يعرفون رأفة ربّـهم، وتـطوّله عـليهم بـالسّلامة مـن غـير استحقاقهم فيحضّهم ذلك علىٰ الرأفة بالنّاس، والصفح عمّن أساء إليهم.

ولعلّ قائلاً يقول: إنّ هذه الآفات التي تصيب النّاس في أموالهم، فما قولك فيما يبتلون به في أبدانهم، فيكون فيه تلفهم، كمثل الحرق والغرق والسيل والخسف ؟

فيقال لهم: إنّ الله تعالىٰ جعل في هذه أيضاً صلاحاً للصّنفين جميعاً، أمّا الأبرار فلِما لهم في مفارقة هذه الدنيا من الراحة من تكاليفها والنجاة من مكارهها. وأمّا الفجّار فلما لهم في ذلك من تمحيص أوزارهم، وحبسهم عن الازدياد منها.

وجملة القول: أنّ الخالق تعالىٰ ذكره، بحكمته وقدرته، قد يصرف هذه الأمور كلّها إلىٰ الخير والمنفعة، فكما أنه إذا قطعت الريح شجرة أو قطعت نخلة أخذها الصانع الرفيق، واستعملها في ضروب من المنافع، فكذلك يفعل المدبّر الحكيم في الآفات التي تنزل بالناس فـي أبـدانـهم وأموالهم، فيصيّرها جميعاً إلىٰ الخير والمنفعة.

فإن قال: ولِمَ يحدث علىٰ الناس ؟

قيل له: لكيلا يركنوا إلىٰ المعاصي من طول السلامة، فيبالغ الفاجر في ركوب المـعاصي، ويفتر الصالح عن الاجتهاد في البرّ، فإنّ هذين الأمرين جميعاً يغلبان علىٰ الناس فـي حـال الخفض والدعة، وهذه الحوادث التي تحدث عليهم تردعهم وتنبّههم علىٰ ما فيه رشدهم، فلو خلوا منها لغلوا في الطغيان والمعصية كما غلا الناس في أوّل الزمان، حتىٰ وجب عليهم البوار بالطوفان وتطهير الأرض منهم.

وممّا ينتقده الجاحدون ـ للعمد والتقدير ـ الموت والفناء، فإنّهم يذهبون إلىٰ أنه ينبغي أن يكون الناس مخلّدين في هذه الدنيا مبرّأين من الآفات، فينبغي أن يساق هذا الأمر إلىٰ غايته فينظر ما محصوله.

أفرأيت لو كان كلّ من دخل العالم ويدخله يبقون ولا يموت أحد منهم، ألم تكن الأرض تضيق بهم حتىٰ تعوزهم المساكن والمزارع والمعائش ؟ فإنّهم والموت يفنيهم أوّلاً فأولاً يتنافسون في المساكن والمزارع حتىٰ تنشب بينهم في ذلك الحروب وتسفك فيهم الدماء، فكيف كانت تكون حالهم لو كانوا يولدون ولا يموتون، وكان يغلب عليهم الحرص والشره وقساوة القلب، فلو وثقوا بأنهم لا يموتون لما قنع الواحد منهم بشيء يناله، ولا أفرج لأحدٍ عن شيء يسأله، ولا سلا عن شيء ممّا يحدث عليه، ثم كانوا يملّون الحياة وكلّ شيء من أمور الدنيا كما قد يملّ الحياة من طال عمره حتىٰ يتمنّىٰ الموت والراحة من الدنيا.

فإن قالوا:إنّه كان ينبغي أن يرفع عنهم المكاره والأوصاب حتىٰ لا يتمنّوا الموت ولا يشتاقوا إليه ؟

فقد وصفنا ما كان يخرجهم إليه من العتو والأشر الحامل لهم علىٰ ما فيه فساد الدين والدنيا.

وإن قالوا: إنّه كان ينبغي أن لا يتوالدوا كي لا تضيق عليهم المساكن والمعائش ؟

قيل لهم: إذا كان يُحرَم أكثر هذا الخلق دخول العالم والاستمتاع بنعم الله ومواهبه في الدارين جميعاً إذن لم يدخل العالم إلّا قرن واحد لا يتوالدون ولا يتناسلون.

فإن قالوا: كان ينبغي أن يخلق في ذلك القرن الواحد من الناس مثلما خلق ويخلق إلىٰ انقضاء العالم ؟

يقال لهم: رجع الأمر لما قلنا من ضيق المساكن والمعائش عنهم، ثمّ لو كانوا لا يتوالدون ولا يتناسلون لذهب موضع الأُنس بالقرابات وذوي الأرحام والانتصار بهم عند الشدائد، وموضع تربية الأولاد والسرور بهم، وفي هذا دليل علىٰ أنّ كلّ ما تذهب إليه الأوهام، سوىٰ ما جرىٰ به التدبير، خطأ وسفه من الرأي والقول.

ولعلّ طاعناً يطعن علىٰ التدبير من جهة أُخرىٰ فيقول: كيف يكون هاهنا تدبير ونحن نرىٰ الناس في هذه الدنيا موزّعين، فالقويّ يظلم ويغصب، والضعيف يُظلَم ويُسَام الخسف، والصالح فقير مبتلىً، والفاسق معافىً موسّع عليه، ومن ركب فاحشة أو انتهك محرّماً لم يعاجل بالعقوبة، فلو كان في العالم تدبير لجرت الأُمور علىٰ القياس القائم، فكان الصالح هو المرزوق، والطالح هو المحروم، وكان القوي يمنع من ظلم الضعيف، والمنتهك للمحارم يُعاجل بالعقوبة ؟

فيقال في جواب ذلك: إنّ هذا لو كان هكذا لذهب موضع الإحسان الذي فضّل به الإنسان علىٰ غيره من الخلق، وحمل النفس علىٰ البرّ والعمل الصالح احتساباً للثواب وثقة بما وعد الله

عنه، ولصار الناس بمنزلة الدواب التي تُساس بالعصا والعلف، ويلمع لها بكلّ واحد منهما ساعة فساعة فتستقيم علىٰ ذلك، ولم يكن أحد يعمل علىٰ يقين بثواب أو عقاب، حتىٰ كان هذا يخرجهم عن حدِّ الإنسيّة إلىٰ حدّ البهائم، ثم لا يعرف ما غاب ولا يعمل إلّا علىٰ الحاضر من نعيم الدنيا، وكان يحدث من هذا أيضاً أن يكون الصالح إنّما يعمل الصالحات للرزق والسعة في هذه الدنيا، ويكون الممتنع من الظلم والفواحش إنّما يعفّ عن ذلك لترقب عقوبة تنزل به من ساعته، حتىٰ تكون أفعال الناس كلّها تجري علىٰ الحاضر لا يشوبها شيء من اليقين بما عند الله، ولا يستحقّون ثواب الآخرة والنعيم الدائم فيها، مع أنّ هذه الأُمور التي ذكرها الطاعن، من الغنىٰ والفقر والعافية والبلاء، ليست بجارية علىٰ خلاف قياسه، بل قد يجري علىٰ ذلك أحياناً والأمر مفهوم.

فقد ترىٰ كثيراً من الصالحين يرزقون المال لضروب من التدبير وكَيْلا يسبق إلىٰ قلوب الناس أنّ الكفّار هم المرزوقون، والأبرار هم المحرومون، فيؤثرون الفسق علىٰ الصلاح، وترىٰ كثيراً من الفسّاق يعاجَلون بالعقوبة إذا تفاقم طغيانهم وعظم ضررهم علىٰ الناس وعلىٰ أنفسهم كما عوجل فرعون بالغرق وبخت نصر بالتيه، وبلبيس بالقتل، وإن أُمهل بعض الأشرار بالعقوبة وأُخّر بعض الأخيار بالثواب إلىٰ دار الآخرة لأسباب تخفىٰ علىٰ العباد، لم يكن هذا ممّا يبطل التدبير، فإنّ مثل هذا قد يكون من ملوك الأُرض ولا يبطل تدبيرهم، بل يكون تأخيرهم ما أخّروه أو تعجيلهم ما عجّلوه داخلاً في صواب الرأي والتدبير.

وإذا كانت الشواهد تشهد وقياسهم يوجب أنّ للأشياء خالقاً حكيماً قادراً فما يمنعه أن يدبّر خلقه، فإنّه لا يصحّ في قياسهم أن يكون الصانع يهمل صنعته إلّا بإحدىٰ ثلاث خلال: إمّا عجز وإمّا جهل وإمّا شرارة، وكلّ هذه محال في صنعته عزّ وجلّ، وذلك أنّ العاجز لا يستطيع أن يأتي بهذه الخلائق الجليلة العجيبة، والجاهل لا يهتدي لما فيها من الصواب والحكمة، والشرير لايتطاول لخلقها وإنشائها، وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون الخالق لهذه الخلائق يدبّرها لا محالة، وإن كان لا يدرك كنه ذلك التدبير ومخارجه فإنّ كثيراً من تدبير الملوك لا تفهمه العامة ولا تعرف أسبابه، لأنّها لا تعرف دخيلة أمر الملوك وأسرارهم، فإذا عرف سببه وجده قائماً علىٰ الصواب، والشاهد المحنة، ولو شكّكت في بعض الأدوية والأطعمة فتبيّن لك من جهتين أو ثلاث أنه حار أو بارد، ألم تكن ستقضي عليه بذلك وتنفي الشكّ عن نفسك ؟ فما بال هؤلاء الجهلة لا يقضون علىٰ العالم بالخلق والتدبير مع هذه الشواهد الكثيرة، وأكثر منها ما

لا يحصىٰ كثرة ؟!

ولو كان نصف العالم وما فيه مشكلاً صوابه لما كان من حزم الرأي وسمت الأدب أن يُقضىٰ علىٰ العالم بالإهمال؛ لأنّه كان في النصف الآخر وما يظهر فيه من الصواب والإتقان ما يردع الوهم عن التسرّع إلىٰ هذه القضيّة، فكيف وكلّ ما فيه إذا فُتِّش وُجِد علىٰ غاية الصواب حتىٰ لا يخطر بالبال شيء إلّا وجد ما عليه الخلق أصحّ وأصوب منه.

واعلم يا مفضّل أن اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجاري المعروف عندهم «قوسموس» وتفسيره: الزينة، وكذلك سمّته الفلاسفة ومن ادّعىٰ الحكمة، أفكانوا يسمّونه بهذا الاسم إلّا لما رأوا فيه من التقدير والنظام، فلم يرضوا أن يسمّوه تقديراً ونظاماً حتىٰ سمّوه زينة؛ ليخبروا أنه مع ما هو عليه من الصواب والإتقان علىٰ غاية الحسن والبهاء ؟!.

أعجب يا مفضّل من قوم لا يقضون علىٰ صناعة الطب بالخطأ وهم يرون الطبيب يُخطئ، ويقضون علىٰ العالم بالإهمال ولا يرون شيئاً منه مهملاً، بل أعجب من أخلاق من ادّعىٰ الحكمة حتىٰ جهلوا مواضعها في الخلق، فأرسلوا ألسنتهم بالذّم للخالق جلّ وعلا.

بل العجب من المخذول «ماني» حين ادّعىٰ علم الأسرار وعمي عن دلائل الحكمة في الخلق، حتىٰ نسبه إلىٰ الخطأ، ونسب خالقه إلىٰ الجهل، تبارك الحكيم الكريم.

وأعجب منهم جميعاً المعطّلة الذين راموا أن يدركوا بالحسّ ما لا يدرك بالعقل، فلمّا أعوزهم ذلك خرجوا إلىٰ الجحود والتكذيب، فقالوا: ولِمَ لا يُدرك بالعقل ؟

قيل: لأنه فوق مرتبة العقل، كما لا يدرك البصر ما هو فوق مرتبته، فإنّك لو رأيت حجراً يرتفع في الهواء علمت أنّ رامياً رمىٰ به، وليس هذا العلم من قبل البصر، بل من قبل العقل، لأنّ العقل هو الذي يميّزه فيعلم أنّ الحجر لا يذهب علواً من تلقاء نفسه، أفلا ترىٰ كيف وقف البصر علىٰ حدّه فلم يتجاوزه، فكذلك يقف العقل علىٰ حدّه من معرفة الخالق فلا يعدوه، ولكن يعقله بعقل أقرّ أنّ فيه نفساً ولم يعاينها ولم يدركها بحاسّة من الحواس، وعلىٰ حسب هذا أيضاً نقول: إنّ العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته.

فإن قالوا: فكيف يُكلَّف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف ولا يحيط به ؟

قيل: لهم إنّما كُلّف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به، ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلّفوا الإحاطة بصفته، كما أنّ المَلِك لا يكلّف رعيته أن يعلموا أطويل هو أم قصير، وأبيض هو أم أسمر، وإنّما يكلّفهم الإذعان لسلطانه والانتهاء إلىٰ أمره، ألا ترىٰ أنّ رجلاً

لو أتىٰ باب الملك فقال: اعرض عليّ نفسك حتىٰ اتقصىٰ معرفتك، وإلّا لم أسمع لك، كان قد أحلّ نفسه بالعقوبة، فهكذا القائل: إنه لا يقرّ بالخالق سبحانه حتىٰ يُحيط بكنهه، متعرّض لسخطه.

فإن قالوا: أو ليس قد نصفه، فنقول: هو العزيز الحكيم الجواد الكريم ؟.

قيل لهم: كلّ هذه صفات إقرار وليست صفات إحاطة، فإنّا نعلم أنه حكيم ولا نعلم بكنه ذلك منه، وكذلك قدير وجواد وسائر صفاته، كما قد نرىٰ السماء ولا ندريّ ما جوهرها ونرىٰ البحر ولا ندري أين منتهاه، بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له، لأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه، ولكنّها تقود العقل إلىٰ معرفته.

فإن قالوا: ولِمَ يختلف فيه ؟

قيل لهم: لقِصَر الأوهام عن مدىٰ عظمته وتعدّيها أقدارها في طلب معرفته، وأنها تروم الإحاطة به وهي تعجز عن ذلك وما دونه.

فمن ذلك هذه الشمس التي تراها تطلع علىٰ العالم ولا يوقف علىٰ حقيقة أمرها ولذلك كثرت الأقاويل فيها، واختلفت الفلاسفة المذكورون في وصفها، فقال بعضهم: هو فلك أجوف مملوء ناراً، له فم يجيش بهذا الوهج والشعاع، وقال آخرون: هو جسم زجاجي يقلّ نارية في العالم ويرسل شعاعها، وقال آخرون: هو سحابة، وقال آخرون: هو صفو لطيف ينعقد من ماء البحر، وقال آخرون: هو أجزاء مجتمعة من النار، وقال آخرون: هو من جوهر خامس سوىٰ الجواهر الأربعة.

ثم اختلفوا في شكلها، فقال بعضهم: هي بمنزلة صفيحة عريضة، وقال آخرون: هي كالكرة المدحرجة، وكذلك اختلفوا في مقدارها، فزعم بعضهم أنها مثل الأرض سواء، وقال آخرون: بل هي أقل من ذلك، وقال آخرون: بل هي أعظم من الجزيرة العظيمة، وقال أصحاب الهندسة: هي أضعاف الأرض مائة وسبعين مرّة.

ففي اختلاف هذه الأقاويل منهم في الشمس دليل علىٰ أنهم لم يقفوا علىٰ الحقيقة من أمرها، فإذا كانت هذه الشمس التي يقع عليها البصر ويدركها الحسّ قد عجزت العقول عن الوقوف علىٰ حقيقتها، فكيف ما لَطُف عن الحسّ واستتر عن الوهم ؟

فإن قالوا: ولِمَ استتر ؟

قيل لهم: لم يستتر بحيلة يخلص إليها، كمن يحتجب عن الناس بالأبواب والستور، وإنّما

معنىٰ قولنا: استتر، أنه لَطُف عن مدىٰ ما تبلغه الأوهام، كما لطفت النفس وهي خلق من خلقه، وارتفعت عن إدراكها بالنّظر.

فإن قالوا: ولِمَ لطف ؟ ـ تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً ـ كان ذلك خطأً من القول لأنّه لا يليق بالذي هو خالق كلّ شيء، إلّا أن يكون مبايناً لكلّ شيء، متعالياً عن كلّ شيء سبحانه وتعالىٰ.

فإن قالوا: كيف يعقل أن يكون مبايناً لكلّ شيء متعالياً عن كلّ شيء ؟

قيل لهم: الحق الذي تطلب معرفته من الأشياء هو أربعة أوجه:

فأوّلها: أن ينظر أموجود هو أم ليس بموجود ؟

والثاني: أن يعرف ما هو في ذاته وجوهره ؟

والثالث: أن يعرف كيف هو وما صفته ؟

والرابع: أن يعلم لماذا هو ولأيّ علّة ؟

فليس من هذه الوجوه شيء يمكن للمخلوق أن يعرفه من الخالق حقّ معرفته غير أنه موجود فقط، فإذا قلنا: وكيف، وما هو ؟ فممتنع علم كنهه وكمال المعرفة به، وأمّا لماذا هو ؟ فساقط في صفة الخالق، لأنه جلّ ثناؤه علّة كلّ شيء وليس شيء بعلّة له، ثم ليس علم الإنسان بأنه موجود موجباً له أن يعلم ما هو وكيف هو، كما أنّ علمه بوجود النفس لا يوجب أن يعلم ما هي وكيف هي ؟ وكذلك الأمور الروحانيّة اللطيفة.

فإنْ قالوا: فأنتم الآن تصفون من قصور العلم عنه وصفاً حتىٰ كأنه غير معلوم ؟

قيل لهم: هو كذلك من جهة إذا رام العقل معرفة كنهه والإحاطة به.

وهو من جهة أُخرىٰ أقرب من كلّ قريب إذا استدلّ عليه بالدلائل الشافيّة، فهو من جهة كالواضح لا يخفىٰ علىٰ أحد، وهو من جهة كالغامض لا يُدركه أحد، وكذلك العقل أيضاً، ظاهر بشواهده ومستور بذاته.

فأمّا أصحاب الطبائع فقالوا: إنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً بغير معنىً ولا عمّا فيه تمام الشيء في طبيعته، وزعموا أنّ الحكمة تشهد بذلك، فقيل لهم: فمن أعطىٰ الطبيعة هذه الحكمة، والوقوف علىٰ حدود الأشياء بلا مجاوزة لها، وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب ؟ فإن أوجبوا للطبيعة الحكمة والقدرة علىٰ مثل هذه الأفعال، فقد أقرّوا بما أنكروا، لأنّ هذه صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعة، فهذا وجه الخلق يهتف بأنّ الفعل للخالق الحكيم.

وقد كان من القدماء طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أنّ كونها بالعرض والاتفاق، وكان ممّا احتجّوا به هذه الآيات التي تكون علىٰ غير مجرىٰ العرف والعادة، كالإنسان

يولد ناقصاً أو زائداً إصبعاً، أو يكون المولود مشوّهاً مُبدّل الخلق، فجعلوا هذا دليلاً علىٰ أنّ كون الأشياء ليس بعمد وتقدير، بل بالعرض كيفما اتفق، وقد كان أرسطا طاليس ردّ عليهم فقال: إنّ الذي يكون بالعرض والاتفاق إنّما هو شيء يأتي في الفرط مرّة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليست بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية علىٰ شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً.

وأنت يا مفضّل ترىٰ أصناف الحيوان أن يجري أكثر ذلك علىٰ مثال ومنهاج واحد كالإنسان يولد وله يدان ورجلان وخمسة أصابع كما عليه الجمهور من الناس، فأمّا ما يولد علىٰ خلاف ذلك فإنّه لعلّة تكون في الرحم أو في المادة التي ينشأ منها الجنين، كما يعرض في الصناعات حين يتعمد الصانع الصواب في صنعته فيعوق دون ذلك عائق في الأداة أو في الآلة التي يعمل فيها الشيء، فقد يحدث مثل ذلك في أولاد الحيوان للأسباب التي وصفنا، فيأتي الولد زائداً أو ناقصاً أو مشوّهاً، ويسلم أكثرها ويأتي سوياً لا علّة فيه، فكما أنّ الذي يحدث في بعض أعمال الأعراض لعلّة فيه لا يوجب عليها جميعاً الإهمال وعدم الصانع، كذلك ما يحدث علىٰ بعض الأفعال الطبيعية لعائق يدخل عليها لا يوجب أن يكون جميعها بالعرض والاتفاق، فقول من قال في الأشياء: إنّ كونها بالعرض والاتفاق، من قبيل أنّ شيئاً منها يأتي علىٰ خلاف الطبيعة بعرض يعرض له، خطأ وخطل.

فإن قالوا: ولِمَ صار مثل هذا يحدث في الأشياء؟

قيل لهم: ليعلم أن ليس كون الأشياء باضطرار من الطبيعة، ولا يمكن أن يكون سواه كما قال القائلون، بل هذا تقدير وعمد من خالق حكيم، إذ جعل الطبيعة تجري أكثر ذلك علىٰ مجرىً ومنهاج معروف، وتزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها، فيستدل بذلك علىٰ أنها مصرَّفة مدبَّرة فقيرة إلىٰ إبداء الخالق وقدرته في بلوغ غايتها وإتمام عملها، تبارك الله أحسن الخالقين.

يا مفضّل خذ ما آتيتك واحفظ ما منحتك وكن لربّك من الشاكرين ولآلائه من الحامدين)... إلىٰ آخر الحديث[1].

المسألة الثالثة:

لا خفاء علىٰ الفطن المنصف الناظر لكلام الملّا الشيرازي وتلميذه وصهره الكاشاني وتلميذه الآخر محمّدصادق، ومن شابههم وتبعهم بناءً علىٰ قولهم بوحدة الوجود وإن

---

(١) «توحيد المفضّل» ص ١٠٩ ـ ١٢٢؛ «بحار الأنوار» ج٣، ص١٣٧ - ١٥٠، باختلاف بعض الألفاظ، صححناه علىٰ المصدر.

تعدد، إنّما هو ظاهر بظهور الله تعالىٰ في تعيّنات الوجود ظاهراً، فللعالم علىٰ تفاصيله وجود، لكن هذا التعدّد إنّما هو ظاهري وباعتبار ظهور الله في تعيّنات الماهيّات الغير المجعولة، وإلّا فليس في نفس الأمر إلّا وجود الله، وما سواه عدم، وشؤون الذات حقيقتها وهي والذات واحدة، وكذا ظهورها بصور الأشياء، والصور وهي واحدة.

فعلىٰ هذا لا جعل ولا جاعل ولا مجعول، ويرجع ذلك إلىٰ تعيّن الذات بالذات للذات [في][1] نفس الأمر، والتعدّد الظاهري لا يضر.

وعلىٰ هذا فالبحث عن حدوث العالم وإثباته تطويل وقليل الفائدة، بل عديمها، وهذا القول* أقبح مما سمعت ويأتي من أقوال سائر فرق الكفر والضلال، وتكذيب الشريعة له وتكفير قائله لاخفاء فيه.

بعض عبائر الشيرازي

ولننقل لك بعض عبائره في كتبه لتعرف صدق ذلك، وإنّ ما صرّح به يلزمه فيه من المفاسد ـ في هذه المسألة وغيرها ـ كثير، ومن ذلك ما نقله في الإشراق الحادي عشر من الشواهد، في بحث العلّة والمعلول: «العلّية والمعلوليّة بنفس الوجود ولا تأصّل للماهيّة».

ثم قال: «ذات المعلول محض التعلّق والارتباط، وإلّاكانت له حقيقة غير التعلّق، ويكون التعلّق زائداً أو عارضاً، فلا يكون مجعولاً بذاته. وهو خرق الفرض»[2].

ثم قال: «فإذا ثبت أنّ العلّة الفاعلة علّة بذاتها والمعلول معلول بذاته، وأنّ الفاعلة عين وجودها وذات المعلول عين وجوده؛ لاعتبار الماهيّات، انكشف أنّ المعلول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علّته».

إلىٰ أن قال: «فكلّ ما يقع عليه اسم الوجود شأن من شؤون الله، فما قلنا أولاً بحسب الوضع والاصطلاح، ومن جهة النظر الجليل: إنّ في الوجود علّة ومعلولاً، ثمّ أدّىٰ بنا السّلوك العلمي إلىٰ أنّالمسمّىٰ بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شؤونه، ورجعت العلّيّة والتأثير إلىٰ تطوّر العلّة في ذاتها وتفنّنها بفنونها، لا انفصال شيء منفصل الهويّة

---

(١) في الأصل: «فيها».

(*) القول بوحدة الوجود.

(٢) «شواهد الربوبية» ص٤٩، نقله بتصرّف.

عنها»[١].

وقال في أحوال العلل: «المبدأ الفاعل بالقياس إلىٰ الماهيّة الموجودة فاعل، وبالنسبة إلىٰ نفس الوجود المفاض عليها منه مقوّم لا فاعل؛ لأنّ هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالقياس إلىٰ نفس الماهيّة ـ بما هي هي ـ فلا تكون له سببيّة ولا تقويم أصلاً كما علمت؛ ولذا قيل: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود ﴿ إنْ هِيَ إلّا أَسمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَا أَنزَلَ الله بِهَا ﴾ ... الآية[٢]»[٣].

وقال: «الفاعل يؤثر بوجوده في وجود المعلول، والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة، ومتفاوتة بالكمال والنقص، واختلفت من جهة تعيّناتها الكليّة المسمّاة بالماهيّات عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند آخرين»[٤].

أقول: ونحوه كلامه في أسفاره التي ما ربح فيها، وغيرها كثير، ولا خفاء في اشتمال ذلك علىٰ ما نسبناه إليه وما فيه من المفاسد الموجبة لبطلان حدوث ما سواه، بل ليس غير الله، فلا عالم في نفس الأمر، ولا أعيان ـ لاعتباريّتها وأزليّتها ـ في ذاته، والعجب ممّن يدّعي الإسلام كيف ينطق بهذا الكلام؟

وقال في مفاتيح غيبه الذي هو خيال فاسد: «فعل الله عبارة عن تجلّي صفاته في مجاليها وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي هي الأعيان الثابتة والماهيّات، وليست مجعولة كما علمت، بل ما شمّت رائحة الوجود؛ لأنّ الكمال لوجود الحقّ، وليس نعت من النعوت الكمالية خارجاً عنه، لأنّ كلّ بسيط الحقيقة كل الموجودات علىٰ ترتيبها، من الأشرف فالأشرف إلىٰ الأخسّ فالأخسّ.

فالإيجاد إفاضة الحقّ وجوده علىٰ الأعيان، ووجوده ليس سوىٰ ذاته، إذ ليس للأعيان إلّا المظهريّة، فهي مرايا لوجود الحقّ، وما يظهر فيها إلّا عين وجود المرئي وصورته، فالموجودات المحدثات صور تفاصيل الوجود الحقّ وأسمائه وصفاته، ولها اعتباران:

فبالاعتبار الأوّل لا يظهر في الخارج إلّا الوجود المتعيّن بحسب تلك المرايا المتعدّدة

---

(١) «شواهد الربوبية» ص٤٩ - ٥١، نقله بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «النجم» الآية: ٢٣.

(٣) «شواهد الربوبية» ص٧٩، بتصرّف، وصححناه علىٰ المصدر.

(٤) «شواهد الربوبية» ص٧٩، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

بتعدّدها، كما إذا قابلت وجهك بشيء فيه مرايا متعدّدة، يظهر صورتك في كلّ منها فيتعدّد، فعلىٰ هذا ليس في الخارج إلّا الوجود، والأعيان علىٰ حالها في العلم معدومة العين، ما شمّت رائحة الوجود الخارجي، هذا لسان الموحّد الذي غلبه شهود الحقّ.

وبالاعتبار الثاني ليس في الوجود إلّا الأعيان، ووجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب، ما يتجلّىٰ إلّا من وراء تتق العزّة وسرادقات الجلال والجمال، وهذا لسان من غلبه الحقّ، وأما من يشاهد النشأتين فلا يزال يلاحظهما من غير انفكاك»[1].

ثمّ أخذ في تقسيم الموجودات إلىٰ مجرّد ومادي، ومفاسده لا تحصىٰ، والكلام عليها طويل لا يسعه هذا المجلّد، ولنشر لبعضها إجمالاً:

تفسيره فعل الله بذلك وإثباته الأعيان الثابتة، وأنّها شيء غير مجعول لله أو لازمه، وجعله صور الأسماء، وعنده هي الرابطة بين الله وخلقه المتجدّد. وقوله: «بسيط الحقيقة كلّ الموجودات علىٰ ترتيبها»، وجعله الأعيان مرآة للذات الأحديّة وبالعكس، وكونه حقيقتها وصورتها الظاهرة.

وماقاله في الموحّد: إنّه الجامع بينهما، فهو محال، وجمع بين إمكان وعدم محض ووجوب أحدي واجبي في واحد، وبطلان وجود العالم بعد تقسيمه إلىٰ أقسام، مع قوله - قبل - بذلك، كلام غير محصّل إلّا في الاعتبار، ولا مطابقة له في نفس الأمر، فهو باطل لا صدق معه، وإلّا فلا يصدق ما زخرفه أوّلاً.

وتفسيره الجعل بأنه إفاضة وجوده، لا، وتعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً، [ـ].

وقال الملّا في المفاتيح - قبل كلامه السابق -: «أسماء الله: مفاتيح الغيب، ولها لوازم تُسمّىٰ بالأعيان الثابتة، وكلّها في غيب الحقّ وحضرته العلميّة، وليست إلّا شؤونه وأسماءه الداخلة في الاسم الباطن، فلمّا أراد إيجادهم ليتّصفوا بالوجود ظاهراً، كما اتّصفوا بالثبوت باطناً، أوجدهم بأسمائه الحسنىٰ، وأوّل مراتبهم إجمالاً في الحضرة العلميّة التي هي الروح الأوّل، ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر، وهو مظهر العلم الإلٰهي، وهذه الأعيان هي التي تعلّق بها علم الله فأدركها علىٰ ما هي عليه وأحكامها ولوازمها، والعلم عين الذات مطلقاً في الحضرة الأحديّة، وغيرها في الواحديّة حضرة الأسماء والصفات، نظير قول

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥ - ٣٣٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

المشائي: إنّ علمه صور موجودة بعد وجوده».

ثم قال: «وعندنا هي معانٍ متكثرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض، والتغاير بينهما مفهوماً واعتباراً لا وجوداً»[1] ... إلىٰ آخره.

أقول: وسيأتي نحوه عنه في أسرار الآيات وغيرها، ولقد فرّق هنا بين الثبوت والوجود، فيكون كذلك بين العدم والنفي، وهو باطل عقلاً ونقلاً، وجعل للذات لوازم، والعلم تابع[2]، وفرّق بين بطونه وظهوره، وغيرذلك ممّا أبطل به الشرائع والأحكام، وأبطل الجعل والجاعل والمجعول، وأرجعها إلىٰ الاعتبارات الوهميّة والخيالات السوفسطائية.

وإثبات شركاء لله هي الأعيان ومقتضياتها ولوازمها في الوجود، من الهُدىٰ والضلال ولمّية الرّحمٰن والشيطان ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾[3] كما صرّح به في المفاتيح[4] وغيرها، بل يكون خلق غيرها أقوىٰ وأشدّ، ولم يكن الله محدثاً لجميع ما سواه، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

وكذا إثباته في المفاتيح[5]، وأسرار الآيات[6] وغيرها، خزائن الله خارجة عن العالم في صقع الوهميّة، لا تعدّ من العالم؛ بمعنىٰ ما سوىٰ الله، وفسّر مفاتيح الغيب الواردة في الكتاب والسنّة بما يبطل كونه تعالىٰ محدثاً لما سواه وخالقاً له وحادثاً.

فإن قال بأنها لا شيء، أفسد قوله فيها بالثبوت والتمايز، ولها لوازم ومقتضيات ومرايا للحقّ، وغير ذلك، وجعله لها مرتبطة بالوجود الحقّ مستجنّة فيه، أو لازماً لها، كالحرارة والنار أو الشجرة في النواة ونحوها.

وقوله وأمثاله بوجود هذا العالم الظاهر من ذلك، وعنصر ومركّب، مع قوله بأنّ هذا الوجود المرئي ليس في الحقيقة ونفس الأمر وجوداً مخالفاً لوجود الحقّ، بل تعد ظاهراً من شؤونه وهي ذاته، فرؤيته كرؤية الأحول الشيء الواحد متعدّداً، والشعلة الجوّالة آلة دائرة، وكالصدىٰ عقيب الصوت، فإنّه لا ينفعه ذلك الإقرار والقول مع هذا وما سبق.

والفرق بينه وبين قولنا كالفرق بين العرش والفرش والهدىٰ والضلال والكفر والإيمان،

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١ ـ ٣٣٢، باختصار، وصححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٢.

(٣) «الرعد» الآية: ١٦.

(٤) «مفاتيح الغيب» ص ١٥٨.

(٥) «مفاتيح الغيب» ص ٣٧٥.

(٦) «أسرار الآيات» ص ٥٩.

ولذا تراه مثّل لهذا التعدّد بالوجه والمرايا فأصاب في المَثَل | وأخطأ | [ــــ] في بيان الكيفيّة والمطابقة، وهكذا فيما يستعمله في الأمثال تبعاً لابن عربي[١]، قال شاعرهم:

وما الوجهُ إلّا واحدٌ غيرَ أنه ... إذا أنتَ عدّدتَ المرايا تعدّدا[٢]

ويمثلون له أيضاً الخلق بالبحر وأمواجه وليست غيره، وبالثلج والماء، ومن أشعارهم:

البحرُ بحرٌ علىٰ ما كان في القِدم ... إنّ الحوادثَ أمواجٌ وأنهارُ

لا يحجبنّك أشكال تشاكلها ... عمّن تشكّلَ فيها فهي أستار[٣]

فتكون العبادة عندهم [...] وأحكام الشريعة ترجع إلينا، بحسب الاعتبار التكثّري للأعيان، بظهور الذات بها، لا في نفس الأمر وحقيقة الوجود، فإنّها الله الذي هو كلّ الوجود وحقيقته، حتىٰ ابن الفارض الضال المُضلّ يقول في تائيّته:

وما كانَ لي صلّىٰ سِواىَ وَلم تَكُنْ ... صَلاتي لِغَيرِي في أدا كُلّ رَكْعَةِ[٤]

ولو أخذنا في نقل ذلك لخرجنا إلىٰ التطويل المُملّ.

ولا تتعجب من سريان الشُبهة، بسبب القصور والتبعيّة مع الدعوىٰ، فتحصل التبعيّة كما وقع من بعضنا، فاعتقد أصول المتصوّفة، كالملّا الشيرازي وتلامذته، وسبق نقل بعض ذلك وسيأتي.

وكبعض الطّلبة من أهل القطيف، وهو الشيخ أحمد العكري، ولم أدرك وقته إلّا أنّي وقفت علىٰ جواب مسائل له بخطّه في وحدةالوجود وغيرها، تدلّ علىٰ الميل لهذه الطريقة والثناء علىٰ أهلها.

وكالشيخ عبدالمحسن الكاشاني من بعض طلبة أهل الأحساء، ألّف كتاباً في أُصول الدين ونقل فيه الأحاديث، وشرحها بكلام المُلّا الشيرازي، وجعله إمامه في بيان أحوال

---

(١) «الفتوحات المكيّة» ج ٣، ص ٤٦، ومابعدها.

(٢) ذكره صاحب «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص ٢٠٣، ٣١٣، ٦٧٩، ولم ينسبه لأحد؛ وفي «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص ٥٦٢، «فما الوجه» بدلاً من «وما الوجه».

(٣) الشعر منسوب إلىٰ مؤيدالدين الجندي علىٰ ما في «نقد النصوص» ص ٦٧، وإلىٰ ابن عربي علىٰ ما في تعليقات «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» للسيد حيدر الآملي، ص ٨٠٦، صححناه علىٰ المصدر الثاني.

(٤) «ديوان ابن الفارض» ص ٤٧.

المبدأ والمعاد ـ وقد يعرّج على كلام المتكلّمين قليلاً ـ وأخذه زخرف القول.

وكابن أبي جمهور الأحسائي في كتابه المجلي[١]؛ في بيان التوحيد الوجودي والصفاتي، وفي الوجود؛ في مسألة الأفعال، مال فيها إلىٰ طريقتهم، كما يظهر للمراجع.

وطريقة الملّا منتشرة الآن في كثير من بلدان العجم، ولهذا ننقل كثيراً من أقوال الملّا الشيرازي في هذا الشرح متفرقاً؛ لإبطاله وتحقيق الحقّ، والله الموفق والهادي ﴿ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾[٢] إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[٣] انتهىٰ.

المسألة الرابعة: في أقسام الحدوث

وهو ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول **حادث ذاتي**: وهو عبارة عن الاستناد إلىٰ الغير، وهو ثابت للجميع ما سوىٰ الله، إذ كلّ ما سواه ليس له من ذاته ثبوت، وإنّما ثبوته وجوده من العلّة الفاعليّة التامّة، سواءً كان بوسط أو بغيره؛ لامتناع أن يكون المعلول في رتبة العلّة ـ أي المصنوع في رتبة الصانع ـ وإلّا لم تكن العلّة علّة ولا المعلول معلولاً، (فكان الله ولا شيء معه)[٤]، وليس معنىٰ: «كان» هنا الزمان، بل مجرّدة عنه، كما في: ﴿ وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾[٥]، فهي بمعنىٰ ثبوت الأزل، قال الله تعالىٰ: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[٦] ولو كان معنىٰ «كان» معتبراً كان الواجب زمانياً ـ وكان ولا زمان ومكان ـ فيكون معه شيء، وهذا خلف.

ولا خلاف عند الحكماء[٧] وغيرهم في ثبوت هذا الحدوث لكلّ ما سوىٰ الله، فرتبة المعلول بطبعه وفطرة وجوده في الافتقار إلىٰ علّته والتأخّر عنها، وذات العلّة التقدم، وليس تقدّم الواجب تقدّماً زمانياً أو رتبةً أو شرفاً أو وضعاً، ولا بالعلّية ـ بالمعنىٰ المسطور في التجريد[٨] وغيره ـ المقتضي للزيادة بوجه علىٰ ذاته تعالىٰ، بل تقدّمه تقدّم حقّي، عين ذاته التي هي عين وجوده، فكان كذلك ولا معلول، فلا رتبة كهذه الرتبة، ولا شرف كهذا

---

(١) «المجلي» ص١٢٩، ومابعدها، ص٢٠٢، طبعة حجرية.

(٢) «الأنعام» الآية: ١١٢.

(٣) «الأنعام» الآية: ١٠٠، وهي متقدمة علىٰ الآية السابقة كما تلاحظ.

(٤) انظر باب الكون والمكان، هدي العقول، ج ٤. (٥) «النساء» الآية: ١٣٤.

(٦) «القصص» الآية: ٨٨. (٧) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٥، ص٢٠٦ وما بعدها.

(٨) «تجريد الإعتقاد» ص١١٤.

الشرف، ولا ملاحظة للغير معها، لا سلباً ولا إيجاباً.

نعم، لو فُسّر التقدم بالعلّة، بغير اعتبار العلّيّة الزائدة أو النسبة، صحّ إطلاق التقدم بالعلّة عليه. نعم بوجه، ويؤول إلىٰ ما قلنا.

وإن أُريد ما هو مشهور، فتقدّمه خارج عن الأقسام المشهورة، بأنّ فيها ملاحظة الغير بوجه، ولا تأخر [حسي][1] من [مقابله][2]، إذ ملاكه ذاته بذاته بدون واسطة، فمن زعم أنه كان مع الله شيء، أو كان هو معه بعد الإيجاد، لم يفهم معنىٰ حقيقة العلّة التامّة، ولا التقدم ولا التأخّر ولا القِدم والحدوث.

فالسؤال عنه تعالىٰ حينئذٍ بالزمان والمكان ساقط، وكما أنه لم يحصل للواجب ـ بعد إيجاده العالم ـ صفة تُزيله عمّا هو عليه بوجه، لا ذاتاً ولا صفةً، كذلك للممكن لم يحصل له ـ بعد وجوده ـ ما يزيله عن إمكانه المجعول بذاته وكمال افتقاره.

فأوّليته عين آخريّته وظاهريّته عين باطنيّته، فهو الآن علىٰ ما كان، وليست أوليّته بالنسبة لنا، وإلّا لم تكن آخريّته عينها، وكذا الآخريّة، فلسنا معه، نعم مفتقرون له وبه موجودون، فمقابل القِدم الذاتي الحدوث الذاتي.

وقولي بالمقابلة ليس مرادي معناها، بل علىٰ سبيل التجوّز في العبارة، فليس للوجوب مقابل حتىٰ اعتباراً، ولو بالسلب، فتدبّر.

ويعبّر عن الحدوث الذاتي بنسبة الثابت إلىٰ الثابت، ومعنىٰ حدوثه استناده إلىٰ الغير، لا غير، إذ لم يسبقه عدم مكمّم، إلّا الوجوب الذاتي [ويختص][3] هذا القسم في التفصيل [بعالم][4] المشيئة، وليس لها حدوث زماني لتعاليها.

القسم الثاني: الحدوث الدهري[5]: وهو نسبة المتغير إلىٰ الثابت، وهو نسبة عالم الملك الجسماني | إلىٰ | غيره، وهذا مسبوق إلىٰ الغير وله واسطة، وسبقه القدم سبقيّة متكمّمة زماناً؛ كيف والزمان بعده؟! وستعرف بطلان الفضاء الموهوم، فالعالم الزماني بجملته حادث دهري لا زماني، إذ ليس للزمان زمان، وللزوم انتهاء الأمر إلىٰ كون الله زمانيّاً، تعالىٰ الله أن يكون معه شريك، وهذا محلّ النزاع[6] بين الحكماء الأقدمين، في أنّ

---

(١) في الأصل: «حسن».

(٢) في الأصل: «مقابلة».

(٣) في الأصل: «ويخصّ».

(٤) في الأصل: «بعلم».

(٥) انظر: «القبسات» ص ٤، ٦.

(٦) انظر: «القبسات» ص ٢٤ - ٢٥.

العالم هل برمّته وجملته ـ بحسب الجملة ـ وكذا المُبدعات، حادثة دهراً أم لا؟ والمتكلّمون لم يثبتوا هذا المعنىٰ بوجهٍ أصلاً.

القسم الثالث: الحادث الزماني[١]: وهو ما حدث في الزمان، ويقابله القديم الزماني، وهو ما كان مدته أطول، وهو نسبة المتغيّر إلىٰ المتغيّر، وهذا الحادث يسبقه العدم سبقاً واقعيّاً، متكمّماً زمانيّاً؛ لأنّ الزمان ـ في الظاهر ـ مقدار الحركة المتجدّدة[٢]، وفي الحقيقة عبارة عن المُدد، والحركة آيتها، فالعالَم الجسماني باعتباره جملةً حادث دهري، قديم زماني، إذ لا يمكن ثبوت قبليّة زمانيّة بدون الزمان، ولم يذهب حكيم بأنّ العالم بجملته حادث زماني، وكذا لم يصرّح معصوم بأنه حادث زماني، نعم مصرّحون بأنّ الأشياء حادثة، ولا شكّ في ذلك، لكنّ منها ما هو حادث ذاتي خاصّة، كما هو في عالم المشيئة، وحادث دهري وهو جملة العالم.

ولك إطلاقه علىٰ الحادث الزماني بنوع تجوّز، حيث إنّ الحادث الدهري ماحدث في الدهر، والحادث الزماني ـ كالمواليد الثلاثة ـ لم تحدث في الدهر، لأنه نسبة المتغيّر إلىٰ الثابت، وإن أطلق بعض الحكماء[٣] [إطلاق] الحدوث الدهري عليه حقيقة، كما نقلنا كلامه في «شرح الباب الحادي عشر».

نعم، الحدوث الذاتي شامل وحادث وهو بعض العالم، وكذا القدم له معانٍ ثلاثة:

فالقديم الزماني: ما كان زمانه أطول من آخر، كالأب والابن، وإذا سُئل عن الدهري: هل هو حادث قديم أو حادث زماني؟ أُجيب بأنه قديم زماني حادث دهري، ويلزم القسم الثالث أن يسبق بالمدّة والمادّة، فتفطّن واعتبر، [إذ][٤] نسبة التغيير وظهوره والتجدّد إنّما هو بملاحظة بعض الممكنات إلىٰ بعضٍ آخر، لا بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، إذ لا زمان بالنسبة له، بل بنسبة المتغيّر إلىٰ الثابت، بعدم الزمان والمكان، فهما كشيء واحد شخصي غير متجدّد، كما ترىٰ في نسبة جملتك بعقلك، مع ما ترىٰ في قولك من التغيّر والتكثّر والتجدّد.

واعلم: أنّ الحدوث بالمعنىٰ الثالث له أنواع[٥] أيضاً: حدوث علىٰ سبيل الانطباق بين

---

(١) انظر: «القبسات» ص ٤ وما بعدها.

(٢) انظر: «تهافت الفلاسفة» ص ١١٠.

(٣) انظر: «القبسات» ص ١٩.

(٤) في الأصل: «ان».

(٥) انظر: «القبسات» ص ٢٣.

المبدأ والمنتهىٰ، والانقسام بانقسامه، وحدوث دفعي: وهو الحدوث في طرف الزمان لا في امتداده، وحدوث بين المبدأ والمنتهىٰ لا علىٰ الانطباق والانقسام بانقسامه، بل علىٰ حصوله بتمامه في كلّ جزء، كالحركة التوسطيّة. والمعنيان الأوّلان لا أنواع وأفراد | لهما |.

إشـارة: قد تسمع من بعض[1] أهل الكلام نسبة القول بقِدم العالم للحكماء، وكلّا.

وفي التعليقات: سئل أفلاطون عن العالم: أقديم هو أم مُحدَث؟ فقال: اسم العالم يدلّ علىٰ صفته، إذ تفسيره باليونانيّة: المُقدَّر المتقن، فلا يكون التقدير إلّا من مقدِّر، ولا إتقان إلّا من متّقِن.

ومثله كلام أرسطو ـ في [مياوماته][2] ـ وتلامذته، وإن أحببت سماع كلماتهم فعليك بالأسفار[3] للصدر، ورسالته[4] في الحدوث والقِدم وما ماثله، نعم متفقون علىٰ أنه ليس بحادث زماني، كما يُفهم من النصّ، وصرّح جماعة بأنّ من يقول بأنه برمّته حادث زماني لاكلام معه، بل هو ساقط من البين.

ومن الأعاجيب استدلالات بعض[5] علىٰ ذلك بقول المعصوم: (كان الله ولا شيء معه)[6] ـ فجعل الله زمانياً، وهو الذي خلقه ـ وبالإجماع، والإجماع علىٰ العكس.

نعم، لعلّ القائل بالقِدم مثل الدهري، ولاكلام معه، فليسوا بالحكماء المشار إليهم، أو بعض المُتشبّهين بهم.

تنبيهات *

التنبيه الأول

زعم جماعة من أهل الكلام، لمّا حادوا عن أهل الحكم والكلام وقالوا[7]: الزمان فضاء موهوم سابق علىٰ العالم، متشابه الأجزاء، ثم أحدث الله العالم في بعض أجزائه، فمنهم

---

(١) انظر: «تهافت الفلاسفة» ص٨٨ وما بعدها؛ «انموذج العالم» ضمن «ثلاثة رسائل» ص٢٨٦ - ٣٠٧.

(٢) في الأصل: «ميمياته»، وهو كتاب «المياومات».

(٣) «الأسفار» ج٥، ص٢٠٦ وما بعدها.

(٤) الرسالة غير متوفرة فيما لدينا من المصادر.

(٥) «مصباح الأنس» ص٣٥٢، نحوه.

(٦) «بحار الأنوار» ج٥٤، ص١٩٨، ح١٤٥.

(*) في الأصل: «تنبيه».

(٧) انظر: «التعليقات» ص١١٣ - ١١٤؛ «المطالب العالية» ج٥، ص٩ وما بعدها؛ «القبسات» ص٣٠ - ٣١.

من قال: لا لمرجّح، ومنهم من قال[1]: لمرجّح هو الإرادة، فسُئل عن مرجّح الإرادة فعاد للأوّل.

ومنهم من قال: هو بذاته ليس بعلّة تامّة في الجاعليّة، مع أنّ ما يعبّر به من شرط ـ أو سبب أو غيره ـ مجعول له.

فقل لمن أثبت الخيالي أو الفضاء الموهوم لله تعالىٰ، وجعله زمانيّاً: ما نفعل بما دلّ نصّاً وعقلاً علىٰ تجرّده عن الزمان والمكان، وهما محدثان له؟ فهل أحدثهما في زمان؟ فالتسلسل لازم، أو مع الله قديم.

وأيضاً ما أثبتوه إمّا لا شيء محض فهو لا شيء، فكيف يكون ظرفاً ذا حدود متشابهة أو متمايزة؟ أو شيء، فإمّا حادث أو قديم. وأيضاً إمّا جوهر مصنوع له مكان، أو [مكان]، أو عرض، فهو قائم بجسم، ويعود الكلام. وأيضاً كلّ ما لا آخر له زماناً لا أول له كذلك، والجنة لا آخر لها كذلك، فلا أوّل لها.

هذا والتحقيق ـ عقلاً ونقلاً ولغةً ـ أنّ الزمان مقدار الحركة، لا كما توهمه وهمهم الفاسد، قال في القاموس: «الزمان: العصر والوقت»[2]، وليس الأيّام والليالي والشهور والسنين.

وفي توحيد المفضّل: **(فكّر الآن في تنقّل الشمس في البروج الاثني عشر لإقامة دور السنة وما في ذلك من التدبير فهو الدور الذي تصح به الأزمنة الأربعة من السنّة: الشتاء والربيع والصيف والخريف، تستوفيها فيها علىٰ التمام، وفي هذا المقدار من دوران الشمس تدرك الغلّات والثمار وتنتهي إلىٰ غاياتها، ثم تعود فتستأنف النشوء والنمو، ألا ترىٰ أنّ السنة مقدار مسير الشمس من الحمل إلىٰ الحمل، فبالسنة وأخواتها يكال الزمان من لدن خلق الله العالم إلىٰ كلّ وقت وعصر من غابر الأيام، وبها يحسب الناس الأعمار والأوقات المؤقتة للديون والإجارات والمعاملات وغير ذلك من أمورهم، وبمسير الشمس تكمل السنة ويقوم حساب الزمان علىٰ الصحّة)**[3] انتهىٰ.

فلو لم يتحرك الفلك فلا زمان، وقريب منه حديث الإهليلجة[4]، وعقلاً ظاهرٌ.

---

(١) «المطالب العالية» ج ٤، ص ٤٧ ومابعدها. (٢) «القاموس المحيط» ج ٤، ص ٣٣٠. بتصرف.

(٣) «توحيد المفضّل» ص ٨٠ ـ ٨١، بتفاوت يسير. صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٥٢.

وأيضاً هل له مبدأ انتزاع أم لا؟ وعلىٰ الثاني كيف يكون؟ فالموجود والوهم والاعتبار أيضاً حادث، فحيث لا هما لا زمان، وعلىٰ الأوّل فمنشأ انتزاعه إمّا الواجب ـ فيدخل في الاعتبار، ويكون منشأ اعتبار المقدار، تعالىٰ الله عن ذلك ـ أو غيره، فمعه قديم، ولا قديم سوىٰ الله.

وأيضاً هذا الموهوم إن قبل التجزئة والزيادة والنقيصة فهو الحركة، وإلّا فلا شيء محض.

وأيضاً الزمان والمكان متلازمان[1] فكما لا وراء الفلك مكان، فلا زمان ولا امتداد ولا جهة.

قال ابن سينا: «تعليق: مفروضهم أنه يصحّ أن يكون قبل الزمان معنىً مُتوهّم كأنه مدة لا يكون زماناً. وهذا معنىً وهمي في الحقيقة، إلّا أنّ ذلك المعنىٰ يمكن أن تخلق فيه حركات تطابق للبعض منه، وحركات تطابق أكثر منه، وهو في نفسه غير ثابت فيكون بعينه هو الزمان، إذ يحصل فيه الأقل والأكثر والتقضي، وهذا كلّه من صفات الزمان.

تعليق: يمكن أن يفرض في العدم المطلق حركتان؛ عظمىٰ وصغرىٰ، ومحال أن يبتدئا معاً وينتهيا معاً، ولابدّ من أن تخلو الصغرىٰ عن الكبرىٰ بشيء، فما تخلو به عنها هو مقدارٌ ويحصل تقدم وتأخّر، هو صفة الزمان لا غير»[2].

وبالجملة فثبوت الزمان الموهوم ـ كان بين الله وخلقه ـ قولٌ بكون الواجب زمانيّاً وأنّ ما لا يتناهىٰ بين حاصرين، وأن يكون الواجب ليس بعلّة تامّة، وغير ذلك، فكيف يكون العالم بجملته حادثاً زمانياً، والزماني بأيّ ما فسر من العالم! فتفطّن ولا تتبع هذه الأوهام التي بسببها ظهرت البدع وقويت الجنود الشيطانيّة، وما حداهم علىٰ هذا الغلط إلّا توهمهم بأنّ قدم الله عبارة عن أزمنة متطاولة، وأنّ تصحيح [الاختيار][3] لا يقع إلّا بالفاصلة الوهميّة.

وبالجملة: فهذا القول ساقط، لم يذهب إليه من رجع إلىٰ مقتضىٰ فطرته أو لظواهر النص، أوَلا علموا أنّ اختياره أعلىٰ من ذلك؟ بل هو مختار بحقيقة الاختيار، لا بقصدٍ ولا

---

(١) انظر: «القبسات» ص ٣٢.

(٢) «التعليقات» ص ١١٣ - ١١٤، باختلاف، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «الأخبار».

همةٍ ولا تفكّر يسبقه، كما هو لازم من توهّمهم، وليس وجود العالم من الباري كوجود الدار من البنّاء، الذي يرجع حقيقته إلىٰ التأليف، لوجود الأجزاء من غيره، وأُسّ الإبداع والاختراع تأليف، وليس كوجود الشيء ثابت العين، المستقل عن الجاعل، كالكتابة ظاهراً؛ ولانقلاب الفقير ذاتاً غنيّاً ذاتاً، وما بالذات لا يزول؛ كيف وإنّما كان شيئاً بالنسبة الوجوديّة بجاعله فهو محط التعلّل، فلا غنىٰ له عن جاعله آناً ما.

فلا تعرّج علىٰ قول من يقول[1]: إنّ الممكن بعد وجوده مستغن عن جاعله، تشبّثاً بأمثلةٍ جزئية، غير دالّة علىٰ المطلوب عند التأمّل، بل كوجود الضوء من الشمس والشعاع من النور، ولله المثل الأعلىٰ، وليست هذه مختارة، كالمفاض محض التجلّي والفضل، لا بانفصال جزء منه، ولو أمسك فُني العالم، لكنّه جواد مطلق وكريم ذاتاً، واختياره أجلّ وأعلىٰ من اختيار المتكلّم القادر علىٰ الكلام، كيف وحقيقته عين ذاته، وترك شيء لمنافاة الحكمة له لا ينافي إمكانه بحسبه، فالمختار الفاعل لذاته، الراضي بفعله ذاتاً في الذات، وعرضاً في العرض، فهو الفاعل للخير الراضي به، أو قل: بأنه الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فالمشيئة تتعلق بالطرفين، وسينكشف لك معنىٰ ذلك والذاتي والعرضي، في أبواب الجبر والقدر والمشيئة، آخر الكتاب*.

وروي عنهم عليهم السلام : (إنّا لأشدّ اتّصالاً بالله من شعاع الشمس بها)[2].

وروي عنهم عليهم السلام ما معناه: (إنّا ننفصل عنه كأشعة الشمس من الشمس) كما رواه علم الهدىٰ ابن ملّا محسن الكاشاني في الينبوع[3] وغيره في غيره[4]، ومثّل الرضا عليه السلام لعمران الصابي - كذا روي في العيون والتوحيد - الخلق من الخالق قال: (ألا ترىٰ إلىٰ السراج لا يقال

---

(١) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٧. (*) في أواخر كتاب التوحيد.

(٢) قريب منه ما في «الكافي» ج٢، ص١٦٦، باب أُخوّة المؤمنين، ح٤، وفيه: (وإن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها)؛ ونقله صاحب «شرح العرشية» ج٢، ص٨٨، بتمامه.

(٣) المصدر غير متوفر لدينا.

(٤) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وقريب منه ما في «بحار الأنوار» ج٢٥، ص١٧، ح٣١؛ ج٥٤، ص١٦٩، ح١١٢، وفيه: (وخلقنا أهل البيت معه من نور عظمته... حيث لا سماء... ولا قمر يفصل نورنا من نور ربّنا كشعاع الشمس من الشمس).

له: ساكت لا ينطق، ولا يقال: إنّ السراج ليضيء فيما يريد أن يفعل بنا) الحديث[١]، وأمثال ذلك كثيرة.

ولا تتوهّم الجبر من مثل هذه، فقد عرفت أنّ الوجوب ـ بسبب الحكمة وعدم البخل لم يكن صفة ـ لا ينافي الإمكان، بحسب المشيئة، فليس العالم جزءاً منفصلاً عنه، بل بمحض الوجود التجلّي، إذ لا يقال للشعاع: إنّه جزء منفصل عن الشمس، بل المراد من الأحاديث عدم الفاصلة والاتصال الفعلي، والنسبة لفعله تعود، وأوّل فائض منه عالم الأمر والمشيئة، ولا وصل بينهما ـ وإلّا لم تكن صفته، ولم يكن ظهوراً بل نفس الذات ـ ولا فصل، لا وجوداً ولا عدماً، بل ليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، لا وجوداً ولا عدماً.

ويجب أيضاً أن تعلم عقلاً ـ كما صحّ نقلاً ـ وجوب إخراج الله عن الحدّين: حدّ التعطيل والتشبيه، ذاتاً وصفةً وفعلاً، فليس إبداعه متوقفاً علىٰ مدة ومادة ومثال، بل مجرد ﴿ كُنْ ﴾، بغير حرف وصوت ونطق، إذ هو نفس ﴿ كُنْ ﴾ الذي باطنه المشيئة، وهو الوجود المطلق الذي هو نفس إبداعه، فوجود العالم أقل من لمح البصر ﴿ وَمَا أَمرُنَا إِلَّا وَاحدةٌ كَلَمحٍ بالبَصَرِ ﴾[٢] ﴿ مَا خَلْقُكُم وَلا بَعثُكُم إِلّا كَنَفسٍ واحِدةٍ ﴾[٣]، وهذه الدفعة غير زمانية دفعيّة أو تدريجية أو انطباقية أو دهرية، إذ وجود الدهر قائم بالمشيئة، وهي والكل قائم بالله، قيام صدور، لا عروض ولا غيره من القيامات الحادثة، وستسمع من النصّ: (يمسك الأشياء بعضها ببعض)ـ ترتيب السّبب والمسبّب ـ (ويمسك الكلّ بقدرته)[٤]: ﴿ إِنَّ اللهَ يُمسِكُ السَّمٰوَاتِ والأَرضَ أَنْ تَزُولاَ ﴾[٥] ﴿ وَلَو لا دَفعُ اللهِ النَّاسَ بَعضَهُم بِبَعضٍ ﴾ الآية[٦] ﴿ وَجعَلنا بَعضَكُم لِبَعضٍ فِتنَةً ﴾[٧].

والأسباب والمسبّبات بالنسبة له تعالىٰ شيء واحد، وكذا بين كلّ سبب ومسبب، بلا فصل ولا وصل، وكل سافل صفة العالي، فصدور الكل في أقل من لمح البصر، ولا تجدد

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧١، ح١؛ «التوحيد» ص٤٣٤، ح١، باختلاف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «القمر» الآية: ٥٠. (٣) «لقمان» الآية: ٢٨.

(٤) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥، وفيه: (وهو يمسك الأشياء بأظلّتها ... وإنه حامل الأشياء بقدرته)؛ ص٤٤٠، ح١، وفيه: (إلّا أن الخلق يمسك بعضه بعضاً... والله عز وجل وتقدس بقدرته يمسك ذلك كلّه).

(٥) «فاطر» الآية: ٤١. (٦) «البقرة» الآية: ٢٥١.

(٧) «الفرقان» الآية: ٢٠.

بالنسبة إليه تعالىٰ، ولا تقدّمه بالشهور ولا بالسنين ولا الدهور، لتعاليه عن جميع ذلك، فضلاً عن الزمان الموهوم، والتجدّد إنّما هو بملاحظة الممكنات ـ بعض لبعض ـ والقابليات.

ونهاية ما يمكن في التمثيل حدوث البرق، وإشراق نور الشمس علىٰ الأرض دفعة، في أقلّ قليل، وإيجاد الله أقل من ذلك، وإن كان فيما بينها ترتيب بالرتب والسنين، في كلّ عالَم بحسبه، فالعناصر متقدّمة علىٰ المواليد بالأيام والشهور والسنين، وكذا في المتغيّرات بعض مع آخر، والأفلاك بجملتها متقدّمة علىٰ العناصر بالزمان الكلّي والأدوار، وتقدّم الأرواح علىٰ الأفلاك بالدّهور، وتقدّم الله علىٰ الكل، بغير أمد أو دهر أو سرمد أو اعتبار، فالتجدّد والتقضّي والسبب والمسبَّب راجع لنقص القابليّة.

فتفطّن واعرف منه حدوث العالم، بل في الكلّ آن من جهة الاستمداد الحاصل له ظاهراً وباطناً، وزمان وجوده هو زمان حدوثه، وأنه لا زمان ولا دهر، وإن أحببت شرح حجج الحكماء، في ما ذكروه من الوجوه التنبيهية علىٰ قدم العالم زماناً وعدم حدوثه بجملته كذلك، فراجع المبسوطات.

هذا وقد عرفت أنّ هذا ليس محطّ الخلاف، إذ لم يذهب له عاقل، إذ بطلانه بديهي، فما ذُكر لإبطال القدم الدهري[1] وإثبات حدوثه ـ فإنّه محطّ الخلاف، كما يظهر من كلام جماعة، كما مرّت الإشارة له، فالله قبل القبل بلا قبل موهوم أو غيره ـ ولإبطال القِدم الذاتي[2]، كما يذهب إليه بعض[3].

التنبيه الثاني*

العالَم المراد به هنا: الجنس، ولأهل اللّغة فيه تفاسير، والمراد به هنا: ما سوىٰ الله تعالىٰ من الممكنات بقضّها، وسمّي عالماً لدلالته علىٰ صانعه.

وقيل: إنّ العالم أعم من العالمين، وهذا ممّا مفرده أعمّ من جنسه، والعالَمين للجنّ والإنس خاصة[4].

---

(١) انظر: «القبسات» ص١٨.
(٢) «القبسات» ص١٨.
(٣) انظر: «كشف المراد» ص٨٢.
(*) في الأصل: «الثانية».
(٤) انظر: «لسان العرب» ج٩، ص٣٧٢، «علم».

وقيل: كلّ ذي عقل وكلّ ذي روح، دبّ أو درج[١].

وفي العلل، عن الرضا عليه السلام عن جدّه أميرالمؤمنين عليه السلام حين سُئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ ﴾[٢]، فقال: (ربّ العالمين: وهم الجماعات من كل مخلوق من الجمادات والحيوانات) الحديث[٣]، فتكون (أل) في العالمين للاستغراق لا للجنس، ويكون الجمع أعمّ من المفرد، وهو الأنسب والأوفق، لكن أريد هنا بمفرده ما أريد من جنسه للقرينة، وكلّ نوع من خلقه عالم يستعلم منه بارؤه وما يصحّ عليه ويمتنع، وكلّ نوع يعرف بارئه أيضاً فهو عالم، وإن تفاضلت الموجودات فيه.

التنبيه الثالث *

عوالمه كثيرة كما ستعرفه نصّاً وعقلاً، وليست بمنحصرة في المحسوسات خاصّة كما خلد إليه المتكلّم، ومن استراح إليهم وترك السبر بفكره، ولم أدرِ ما حداهم علىٰ هذا الحصر، إن كان عدم المشاهدة للبصر فقد أقرّوا بما لم يشاهدوا من أحوال القيامة بإخبار المعصوم عليه السلام، وهنا كذلك.

وسئل علي عليه السلام عن العالم العلوي فقال: (صور عارية عن المواد، عالية عن القوة والاستعداد)... الحديث[٤]، وعنهم عليهم السلام متواتر معنىً: (كنّا أرواحاً من نوره نسبّحه حيث لا سماء ولا أرض)... الحديث[٥]، إلىٰ غير ذلك.

وكذا إمكان الأشرف يثبته، وحديث: (أوّل ما خلق الله العقل)[٦] كما قررناه، وقول الله: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ ﴾[٧] أنىٰ؟ ووصف هذا الخلق بأنه خلق آخر - ولم يقل: في الدرجات السابقة، ذلك مع الاختلاف في الصفات - دليل علىٰ أنّ المراد الاختلاف

---

(١) انظر: «أقران المورد» ج ٢، ص ٨٢٤. (٢) «الفاتحة» الآية: ٢.

(٣) «علل الشرائع» ج ٢، ص ١٢١، ح ٣، صححناه علىٰ المصدر.

(*) في الأصل: «الثالثة».

(٤) انظر: «الغرر والدرر» ص ٤٢٣، الرقم: ٧٥؛ «بحار الأنوار» ج ٤٠، ص ١٦٥، بتفاوت يسير صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «تفسير فرات الكوفي» ص ٥٥٢، ح ٧٠٧، وفيه: قلت: أين كنتم قبل أن يخلق الله سماءً مبنية وأرضاً مدحية...؟ ... قال: (كنّا أشباح نور حول العرش نسبّح الله قبل أن يخلق آدم) ...

(٦) «غوالي اللآلىء» ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤١. (٧) «المؤمنون» الآية: ١٤.

الذاتي، فالنفس غير مادية.

نعم توهم بعض أنّ القول بثبوت التجرّد لغيره تعالىٰ مقتض للمشاركة الذاتية، وكلّا، فلا اشتراك إلّا لفظاً خاصّة، كالاشتراك في لفظ: حيّ، وعالِمٌ [و] موجود، بغير المعنىٰ اللغوي، وإلّا فأين الذات والعقل؟! فتجرّده إنّما هو [بالنسبة][1] لمن دونه، وإلّا فهو المركّب من ماهية ووجود، قال تعالىٰ: ﴿ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾[2] علىٰ بعض الوجوه، وكذا اختلاف أفاعيل النفس والبدن ـ شدّةً وضعفاً ـ ولوازمهما يدلّ علىٰ اختلاف الذات، إلىٰ غير هذه البراهين الدالّة علىٰ ثبوت المجرّد، وقد بسطنا الكلام في: «شرح الباب الحادي عشر»، وسبق في: المجلّد الأوّل فراجعه.

أمّا التمسك بما اقترّ في حكمة الطبيعة، بأنه لو تعدّد العالم لكان إمّا داخلاً أو خارجاً، فيلزم الخلاء وغير ذلك... إلىٰ آخره ـ كما تقول علىٰ بعض الشقوق: يلزم تعدّد الواجب ـ فباطل لا يجري هنا، إذ ذاك لو كانت كلّها طبيعة متمايزة ـ وليس كذلك ـ فليس المحسوس منها إلّا هذا العالم، وهو عالم المُلك وباطنه الملكوت وروحه الجبروت ولبّه عالم الأمر، وهو عالم المشيئة أو تقول: هذا كلّ العوالم، فتأمّل.

وليس الخروج كخروج محسوس من محسوس، وكذا الدخول، ولا فصل بين كلّ وآخر، ولا وصل كما عرفت، ونسبة السافل للعالي كنسبة الظاهر للباطن، والقشر للّب.

هذا وما دمت ملاحظاً للزمان وأحكامه وسائراً به وفيه لا تدرك ما قلنا، ولا يكون حينئذٍ العالم إلّا واحداً، ولكن أين وأين؟ فإن كنت كذلك فخذ بالتسليم الوارد ولا تخطفه بوهمك الكاسد، فكلامهم نور صعب مُستصعَب، ينصرف إلىٰ نيف وسبعين وجهاً، لهم في كلٍّ مخرج.

فكلام أهل الطبيعة ـ بما اعتبروه ـ حقّ، لكن ليس عليه تكلّم المعصوم ـ الذي كلامه ليس مقيّداً بها ـ والمطّلعون علىٰ ما فوق ذلك، فاختلف الوجه والاعتبار. ويدلّ صريحاً علىٰ التعدّد نصّاً قول الله: ﴿ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ ﴾[3] ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلّا هُوَ ﴾[4].

وروىٰ عبدالله الدهقان، عن الرضا عليه السلام، قال: سمعته يقول: (إنّ الله خلق هذا النطاق زبرجدة خضراء، فمن خضرتها اخضرّت السماء) قال: قلت: وما النطاق؟ قال: (الحجاب،

---

(١) في الأصل: «النسبة».

(٢) «الرعد» الآية: ٣.

(٣) «الفاتحة» الآية: ٢.

(٤) «المدّثر» الآية: ٣١.

ولله عزّ وجلّ وراء ذلك سبعون ألف عالم أكثر من عدد الإنس والجنّ، وكلّهم يلعن فلاناً وفلاناً)[١].

وعن عجلان أبي صالح قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قُبّة آدم عليه السلام فقلت له: هذه قبّة آدم؟ فقال: (نعم ولله عزّ وجلّ قباب كثيرة، أما إنّ خلف مغربكم هذا تسعة وثلاثين مغرباً، أرضاً بيضاء، ومملوءة خلقاً يستضيئون بنورنا، لم يعصوا الله طرفة عين، لا يدرون أَخَلَق الله آدم أم لم يخلقه، يبرؤون من فلان وفلان) قيل له: كيف هذا، وكيف يبرؤون منهما، وهم لا يدرون أنّ الله خلق آدم أو لم يخلقه؟ فقال للسائل: (أتعرف إبليس؟) فقال: لا، إلّا بالخبر، فقال: (أفأُمرت باللّعنة والبرائة منه) قال: نعم، قال: (فكذلك أمر هؤلاء)[٢].

وعن أبي جعفر عليه السلام : (إن من وراء [شمسكم] هذه أربعين عين شمس، ما بين شمس إلىٰ شمس أربعون عاماً، فيها خلق كثير ما يعلمون أنّ الله خلق آدم ... وقد أُلهِموا كما أُلهمت النحل لعنة ...و... في كلّ وقت من الأوقات، وقد وكّل بهم ملائكة متىٰ ما لم يلعنوها عُذّبوا)[٣].

وعن الصادق عليه السلام : (إنّ لله اثني عشر ألف عالَم، كلّ عالَم منهم أكبر من سبع سماوات وسبع أرضين، ما ترىٰ عالم منهم أنّ لله عالماً غيرهم، وأنا الحجّة عليهم)[٤].

وعن ابن عباس في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ رَبُّ العَالَمِينَ ﴾ قال: «إنّ الله خلق ثلاثمائة عالم وبضعة عشر عالماً... كلّ عالم منهم يزيد علىٰ ثلاثمائة وثلاثة عشر مثل آدم وما وَلد، وذلك قوله: ﴿ إلّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ ﴾[٥]»[٦].

وفي المشارق[٧] والخصال[٨] وغيرهما[٩]: (إنّ لله ألف ألف عالم وألف ألف آدم، أنتم في آخر العوالم وآخر الآدميين) لم يخلق منهم شيء من التراب إلّا هذا العالم.

وروي في المنازل: (إنّ لله ألف قنديل معلق بالعرش فسماواتكم وأرضكم معلّقة في قنديل

---

(١) «بصائر الدرجات» ص ٤٩٢، ح ٧، صحنناه علىٰ المصدر.

(٢) «بصائر الدرجات» ص ٤٩٣، ح ٨، باختلاف صحنناه علىٰ المصدر.

(٣) «بصائر الدرجات» ص ٤٩٣، ح ٩، باختصار. صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الخصال» ص ٦٣٩، ح ١٤.

(٥) «التكوير» الآية: ٢٩.

(٦) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ٤٣٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «مشارق أنوار اليقين» ص ٤١، نحوه.

(٨) «الخصال» ص ٦٥٢، ح ٥٤، بتفاوت.

(٩) «التوحيد» ص ٢٧٧، ح ٢، بتفاوت.

واحد).

وفي جامع التوحيد للصدوق، مسنداً عن جابر بن يزيد، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿ أَفَعَيِينَا بِالخَلقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِن خَلقٍ جَدِيدٍ ﴾[١] قال: (يا جابر تأويل ذلك أنّ الله إذا أفنىٰ هذا الخلق وهذا العالم ... جدّد خلقاً من غير فُحولةٍ ولا إناث يعبدونه ويوحّدونه، وجدّد لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تُظلّهم، لعلّك ترىٰ أنّ الله إنّما خلق هذا العالم الواحد، وترىٰ أنّ الله لم يخلق بشراً غيركم، بلىٰ والله لقد خلق ألف ألف عالم وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميّين)[٢].

وبالجملة، فالروايات الدالّة علىٰ تكثر العوالم مستفيضة، بل متواترة معنىً، ولا معارض لها، ومن أحبّ الزيادة فليطلب كتب الحديث، وكذلك أيضاً مصرّحة بأنّ أوّل ما خلق الله من الطين هذا العالم، فيكون ما سواه غير مادّي، وإن اختلفت فترتّبت بوجه.

ولا ينافي هذا ما في كتب الهيئة وأجمعوا عليه الحكماء[٣] أنه ليس وراء العرش ـ وهو محدّد الجهات، منشأ الحركة اليوميّة، كما ستسمعه من النصّ ـ خلاء، لاستحالته، مع أنه غير متصور في رتبة الوجود، ذلك والعقل والنصّ ـ للمتأمّل ـ يحيلانه، إذ لا عبث في الوجود، وكيف يكون رتبة من رتب الوجود أو مقام من مقاماته خلاء، إنّ هذا لمن التناقض الذي لا يخفىٰ علىٰ ذي رأي استحالته، ولا ملاء، لعدم الحاجة إلىٰ إثبات فصل بغير دليل، مع أنه لابدّ من الانتهاء لجسم يكون ليس وراءه خلاء ولا ملاء، فمرادهم بذلك أنه ليس وراءه خلاء حسّي ولا ملاء حسّي، فإنهم يتكلّمون علىٰ المحسوس الفلكي، كما يظهر في الرصد أو البرهان الهندسي، وهذا لا ينافي كونه وراءه عالم مجرّد، لكن | من | غير مزايلة ومباينة فتدبّر.

ومعلوم أنّ القوىٰ وراء البدن الحسّي ـ وكذا النفس وكذا العقل | و | مراتبهما ـ وليس وراء ذلك خلاء ولا ملاء، فتفكّر في نفسك؛ فقد انطوىٰ فيك العالم الأكبر[٤].

---

(١) « ق » الآية: ١٥.

(٢) «التوحيد» ص٢٧٧، ح٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الالواح العمادية» ص١٠؛ «القبسات» ص٣٢؛ «اللمحات» ضمن «سه رساله أز شيخ اشراق»، ص١٦٣ – ١٦٤.

(٤) إشارة إلىٰ قول الإمام علي عليه السلام:

أتـزعـم أنّك جـرمٌ صـغير وفـيك انطوىٰ العالمُ الأكبرُ

قال الله تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنَا ﴾ بالجمع ﴿ فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم ﴾[1] ممّا في العوالم، ففيك دليله وأمثاله، ولكن ذلك تختلف فيه أفراد البشر، حسب اختلاف الفطنة ومشابهة جواهر أوائل عللها، أو مشابهة السبع الشداد، حتىٰ لم يُميّز اعتراض علىٰ أهل الهيئة، ببطلان كلامهم، بمخالفة كلامهم أهل البيت معدن الحكمة، أوَلا علموا أنّ كلامهم ليس مقصوراً علىٰ الحسّيات، التي هي أظهر الأشياء؟ ومرادهم التنبيه علىٰ كمال عظمة الله، وسوق السافل للعالي سوقاً تامّاً، والرفض للطبيعة.

وأمّا الحصر فيختلف كميّة، حسب اختلاف الاعتبار، فلك أن تقول:

واحد: وهو ما سوىٰ الله تعالىٰ، وله وحدة شخصيّة كلّية.

أو اثنان: غيب وشهادة، أو ظاهر وباطن ونحوها.

أو ثلاثة: عالم المشيئة والجبروت والملك ونحوها.

أو أربعة: عالم الخلق والرزق والموت والحياة، وأصول الخلق وفروعه تدور علىٰ هذه الأربعة، وعلىٰ التربيع جرت أركان العرش والطبائع ومبنىٰ الإسلام وأسباب العلل وأصول الأنوار، وسيأتي في بيان العرش.

أو هي عالم المشيئة وهي عالم الأمر، والجبروت وهو [عالم][2] العقول المجرّدة عن الصور والمادة، والملكوت وهو عالم النفس المجرّدة عن المادة دون الصور، وعالم الملك وهو عالم الأجسام التي أوّلها جسم الكلّ إلىٰ الأرض السّبع، والمعدن والنبات والحيوان والإنسان، ويُطلق علىٰ الكلّ: عالم الخلق.

وقد سمعت في النصّ: (لمّا خلق الله العقل)[3] وهذا يشمل الإبداع والاختراع والتكوين، ومقابله عالم الأمر وهو المشيئة، قال الله تعالىٰ: ﴿ أَلَا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾[4]، وهذا خلاف مصطلح الحكماء، فاصطلاحهم علىٰ إطلاق عالم الخلق علىٰ الملك خاصة، وعالم الأمر علىٰ المجردات بقضّها، والمتعيّن ما قلناه.

أو نقول: خمسة: عالم الأمر له جهتان: جهة الفاعليّة وعنوان الدلالة وصفة المثال، وهذا

☚ انظر كتاب: «من الشعر المنسوب للإمام علي عليه السلام»، ص ٧٥.

(١) «فصّلت» الآية: ٥٣. (٢) في الأصل: «علم».

(٣) «الكافي» ج١، ص١٠، كتاب العقل والجهل، ح١.

(٤) «الأعراف» الآية: ٥٤.

عالم المشيئة وعالم السرمد، والثاني: الجبروت: عالم العقول والمعاني، والملكوت: عالم الصور المجرّد عن المادة والمدّة، وعالم الملك: أوّله الأطلس إلىٰ الأرض.

أو ستّة، ولها اعتبارات، منها: عالم السرمد وعالم العقل وعالم النفس والطبائع والمثال والأجسام، وهي الستّة التي خُلقت منها السماوات والأرض، والإنسان مسدس أيضاً: نفسٌ وجسد وطبائع أربع.

أو سبعة، لها اعتبارات، منها: الجسم والنفس والروح والطبائع الأربع، أو باعتبار الحضرات السبع، وإذا أُخذت في مقام المعلول ـ أي الثانية ـ قل: سبعين، ورتبة معلول المعلول سبعين ألفاً.

كما إنّك إذا اعتبرت كلّ جزء من أجزاء العالم التكويني ـ أي العنصري ـ والعالم الفلكي والعالم النفسي ثم العقلي، وما جعله الله في بعض أجزائها من قبول التجدّد، لا إلىٰ نهاية كالهيولىٰ، وما في أُخر من الإشراقات والقبسات، كالعقول مثلاً، بما يصل لها من الفيض آناً فآناً ـ ولذلك نجد الطبيعة ظاهرها في تجدّد دائماً، فضلاً [عن] عالم يدخل في كل معلوم البشر ـ قلت: عوالم الله لا تتناهىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾[1].

وتصديق ذلك: أنّك لو فكّرت في كلّ فردٍ فردٍ من البشر وجدته عالَماً مستقلاً ـ وإن كان حينئذٍ بالقوة فستصير قوته فعلاً ـ فإنّ لكلّ فرد فرداً في الجنّة، مثل السماوات والأرض، بغير تزاحم وتصادم.

ومرّة تعتبر باعتبار البرازخ والعوالم الكليّة، فنقول: سبع: الإنسان وعالَم الملك والبرزخ الذي [بينهما][2]، والملكوت ـ وهو الخيال المطلق ـ والجبروت وبينهما برزخ الروح، وعالم المشيئة، فلك أن تقول: سبعة أو سبعين ألفاً.

كما [أنّ لك][3] أن تقول: اثني عشر، باعتبار مقارنات الملائكة الأربعة إلىٰ الثلاثة العساكر، التي أشار لها علي عليه السلام في قوله: (إنّ لله في كلّ يوم ثلاثة عساكر، عسكر ينزل من الأصلاب إلىٰ الدنيا، وعسكر يرحل من الدنيا إلىٰ الآخرة).

وباعتبار نقول: أربعين، باعتبار مراتب الوجود العشرة في الأدوار الأربعة، والمراتب العشرة: الأرض والسماوات السبع والعرش والكرسيّ. أو باعتبار التخمير أربعين صباحاً

---

(١) «المدّثر» الآية: ٣١.

(٢) في الأصل: «بينه».

(٣) في الأصل: «أنك تلك».

أو تسعة وثلاثين، وهذا هو العدد بإسقاط هذا العالم.

وبالجملة*، فالحصر في كلّ عدد زائد أو ناقص ـ ممّا أشرنا له ـ يصحّ، ولابدّ من خصوصيّة، وأن يكون لغاية، فتارة تلاحظ المراتب، وتارة الأجناس، وتارة الأصول، وعلىٰ العارف الاستخراج والتخصيص.

ولا تتوهّم يا أخي أنّ بين هذه العوالم فصلاً ـ لبطلان الفُرجة ـ أو وصلاً، لبطلان التداخل واشتراط المناسبة والانتظام.

نعم،بين كلّ واحد برزخ ذو جهتين للمناسبة بينهما والارتباط،كما اقتضته حكمة الله وعدله، فسبحان المؤلّف بين الثلج والنار، ولله ملَك نصفه من نار ونصفه من ثلج، فلا الثلج يُطفيء النار ولا النار تذيب الثلج[1]، فالله المؤلّف بين المتعاديات والمتضادّات كمال التأليف.

واعلم يا أخي أنه قد اقترّ في علم ما فوق الطبيعة، واتفقت عليه كلمة الحكماء، المتقدم منهم والمتأخّر، كما صرّح به الصدر[2] والداماد[3] وابن أبي جمهور[4] وسائر المتألهين: أنّ العوالم متطابقة بينها ارتباط وجودي، فلها وحدة، هي بها كأنها شخص واحد ذو أجزاء.

وكيف لا تكون كذلك، وهي بقضها صادرة من الواحد الأحد، علىٰ اقتضاء السبب والمسبّب، كما أقتضاه لطفه؟

وفي الدعاء: (وتسبّبت بلطفك الأسباب)[5] وأبىٰ الله أن تجري الأشياء إلّا بأسبابها، ﴿ وَآتَيْنَاه مِن كُلِّ شَيءٍ سَبَباً * فَأَتْبَعَ سَبَباً ﴾[6] وستسمع: (يمسك الأشياء بأظلتها... وإنه حامل الأشياء بقدرته)[7]، بل لو فكّرت في نفسك وما اجتمع فيك لعرفت مصدوق ذلك، وكذا ما تشاهد من ارتباط السفلي بالعلوي وعدم ظهور آثار العالي بدون السافل. وقول

(*) في الأصل: أو بالجملة.

(١) انظر: «التوحيد» ص ٢٨٠، ح ٥؛ «بحار الأنوار» ج ٩٠، ص ١٨٠، ح ١٢.

(٢) «الأسفار» ج ٦، ص ٣٠٥. (٣) «القبسات» ص ٤١٠.

(٤) «المجلي» ص ١٩٣ وما بعدها.

(٥) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٥٩، من دعائه إذا عرضت له مهمة.

(٦) «الكهف» الآية: ٨٤ – ٨٥.

(٧) «التوحيد» ص ٥٨، ح ١٥؛ «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٢٨٦، ح ١٨، صححناه علىٰ المصدر.

سلمان لأبي ذر ـ لمّا حضر قرص الشعير ـ: «هذا قرص عمل فيه الماء الذي تحت العرش»[١]... الىٰ آخره.

فالكلّ باعتبار الأصلي: إبداع محض خالص، كما أنّك إذا راعيت السبب والمسبب: تكوين وفعل بسبب وبغير سبب خارج عنه تعالىٰ،إذ ليس إلّا الله وخلقه، فسبحان من هو سبب كلّ ذي سبب، ومسبّب الأسباب من غير سبب خارج، وهو تعالىٰ بذاته الفاعليّة سبب فعله، وبفعله خلق الأسباب والمسبّبات لإظهار جوده وكمال حكمته، لا بخل فيه بوجهٍ أصلاً، فلم يقطع جوده، وتعالىٰ الله علواًكبيراً، [ولكن المتكلّم الغبي][٢]ـكما سبق ـ القائل بأنه كان ممسكاً مدة ثم أوجد، أوَلا علموا أنّ الوجوب بحسب الحكمة والوجود لا ينافي الاختيار؟ كما أنّ عدم فعله القبيح ـ لعلمه ولوجود الصارف ـ لا ينافي كمال القدرة، فتدبّر.

التنبيه الرابع *

غير خفي من إثبات المحدث للعالم، وأنّ العالم مخلوق ومحدث في نفس الأمر، وباطناً وظاهراً، وله وجود في نفس الأمر وظاهراً، غير وجود الواجب تعالىٰ، مباين له، لكن مباينة صفة لا مباينة عزلة، وستعرفه إن شاء الله، لاكقول الملّا السابق.

ويجب من هذا أنّ غاية الخلق لا تكون ذاته تعالىٰ، ولا بدؤه من ذاته، بل من فعله، والله الفاعل بفعله، ولو رجع لذاته بدأ منها ولزم الاتحاد، وإن نسب الرجوع إليه لرجوعه إلىٰ فعله تعظيماً له، وتشريفاً وتنويهاً [باسمه][٣] الأعظم الدالّ عليه، فقال: ﴿ وأَنَّ إِلىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهىٰ ﴾[٤] ﴿ أَلَا إِلىٰ الله تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾[٥] وفيها وجوهٌ أُخر ستأتي مع بسط الكلام إن شاء الله.

ومعلوم أنّ كونه الغاية، وإلىٰ ذاته يرجع الخلق، يوجب الاتحاد رتبة، والمناسبة والارتباط، وهو يبطل الحدوث والقدم والمعلوليّة والعليّة والمؤثريّة والأثريّة.

ولكنّ الملّا الشيرازي وأشباهه ـ لما قالوا بوحدة الوجود إنّما هو بالاعتبار، وشؤون

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٥٣، ح ٢٠٣، نقله بالمعنىٰ.

(٢) في الأصل: «ولا عن المتكلم الغبي».

(*) في الأصل: «الثالثة».

(٣) في الأصل: «باسم غيره».

(٤) «النجم» الآية: ٤٢.

(٥) «الشورىٰ» الآية: ٥٣.

الذات الظاهرة بالأعيان، وعرفت بعضه ـ قالوا بأن الغاية الذات، وجعلوا المبدأ منها، فالخلق تطوّر الذات الأحديّة شؤونها، في مقتضىٰ الأعيان والظهور، وليس إلّا ذاته.

قال الملّا في الأسفار[1] ومفاتيح الغيب[2]: «الله غاية الغاية فيكون فاعلاً بما يكون به غاية ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ ﴾ الآية[3] ﴿ أَلَا إِلَىٰ اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾[4] ﴿ إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ ﴾[5] [وعلّة][6] فعله وخلقه وغاية صنعه ذاته، لا خارجة كما عليه المعتزلة، ولا منفية كما عليه الأشاعرة، فالله أحسن صنع كلّ شيء، حيث أعطاه ما يهتدي به إلىٰ غايته، وأحكم الصنع والإيجاد علىٰ وجه يكون كماله حقيقة الصانع جلّ ذكره، وأي تربية من ربّ أجلّ وأعظم، من أن يكون المربوب بها، بسبب تحوّله في النشآت وتطوره في الأطوار، يبلغ إلىٰ مرتبة يكون غايته بحسبها ذات الربّ، والغايات وإن ترتبت لابدّ من انتهائها إليه، فهو غاية الغايات.

وما قيل: إنّه لا غاية في صنعه وفعله، معناه: لا غاية وراء ذاته، بل هي ذاته، ولذا قال تعالىٰ: ﴿ لَا يُسئَلُ عَمَّا يَفعَلُ ﴾ لأنه يفعل لأجل ذاته التي لا يعلم كنهها إلّا هو ﴿ وَهُمْ يُسئَلُونَ ﴾[7] لأنّ غاية أفاعيل المخلوقات خارجة عن ذواتها وليس علّة المنع عن السؤال لأنّ السؤال يحرق اللسان، أو طلب اللميّة حرام، أو لأنّه لا ينتهىٰ إليه الحجّة، بل لأنّ العلّة والداعي والإرادة كلّها عين ذاته، والذاتيات لا تعلّل ولا يبحث عن علّتها ولمّيتها، فالله عاشق ومعشوق لذاته بذاته، ويحبّ غيره لذاته».

وكلام الكاشاني[8] وأشباهه[9]، متفق علىٰ أنه تعالىٰ الفاعل والغاية، وأنهما واحد في الفاعل المطلق، وهذا متفرّع علىٰ وحدة الوجود، كما هو ظاهر.

فالممكن حكم واجبي إذا جرّدت عنه المشّخصات الإمكانيّة، كما قال المتصوّفة: «أنا الله من غير أنا».

---

(١) «الأسفار» ج ٢، ص ٢٧٢ وما بعدها، نحوه.

(٢) «مفاتيح الغيب» ص ٢٨٩ – ٢٩٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الحديد» الآية: ٣.

(٤) «الشورىٰ» الآية: ٥٣.

(٥) «البقرة» الآية: ١٥٦.

(٦) في الأصل: «وغير».

(٧) «الأنبياء» الآية: ٢٣.

(٨) «أصول المعارف» ص ٥٩، ٧٤، ٨٠.

(٩) «كلمات وجيزة» ص ١٤٣؛ «شرح الأسماء» ص ٦٤.

ومعنىٰ: لا غاية لفعله ليس كما قال، ولا الآية كما فسّرها به، بل علّة صنعه صنعه، لا محبّته لرؤية ذاته فيها، فإنّه يوجب استكمالاً، [و] لا لفقده ذلك قبل الخلق ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[1]، إذ لا حاكم عليه ولا خلل لفعله ولا يقع منه، بخلاف غيره، ولا غاية لصنعه خارجة عنه، وباعتبار ملاحظة الذات لا غير معها: لا صنع ولا مصنوع، لا بثبوت ولا نفي، وإلّا حصل الإثبات ولو صلوحاً، والنفي فرع الإثبات، فليس معنىٰ الآية كقول الملّا، ولا كقول الأشاعرة، ولا المعتزلة.

ومنتهىٰ الممكن إلىٰ إمكانه، ولا رتبة له فوق مكان الإمكان، فلا يصل إلىٰ الوجوب المحض، فلا تتّحد الحقيقة الواحدة، وأنّىٰ للممكن ذلك؟ وهو لا يسع القديم، ولا بالعكس، ولا تتّحد الحقيقة وتكون الإمكانات قيوداً اعتباريّة فيه، سبحانه وتعالىٰ.

تنبيه: قد عرفت أنّ الأشياء إمّا واجب أو ممكن، ولا واسطة، وكذا: قديم هو الله، وغيره حادث، فما سواه تعالىٰ خلقٌ له حادث، وهو ظاهر من نصوص الكافي وغيره.

وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران: (وإنّما هو الله وخلقه ولا ثالث بينهما، ولا ثالث غيرهما)[2]، وهذا بديهي، وعليه إجماع الإماميّة الذي لا يخرج الحقّ عنهم، ولا فرق في غيره بين الذات والمعنىٰ، وعرفت اختلافاً كثيراً في ذلك؛ بسبب أقوالهم المنافية، ومنها لبعض، كالملّا الشيرازي وصهره الكاشاني وأشباههم، لما ذهبوا إليه، تبعاً لابن عربي[3] الضّال، من إثبات الأعيان الثابتة، وأنها أسماء موجودة غير مكوّنة، قديمة غير مجعولة في ذات الله، وكذا قولهم في صور الأسماء.

قال الكاشاني في كلماته المكنونة: «والأعيان الثابتة عينيّة غير مجعولة»[4].

وقال في سرّ القَدر: «إنّ الأعيان ليست أموراً خارجة عن ذات الحقّ، بل هي ذاتيّات وإنيات للحقّ، وذاتيات الحقّ لا تقبل الجعل والتغيير والزيادة والنقصان»[5].

وقال الملّا في الأسفار: «الوجودات ثلاثة: الوجود الحقّ وهو الوجود بشرط لا، والوجود المطلق وهو الوجود لا بشرط، والوجود المقيّد وهو الوجود بشرط شيء.

---

(١) «الأنبياء» الآية: ٢٣.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج٢، ص٥٥. (٤) «كلمات مكنونة» ص٢٤، ٢٧، بتصرف.

(٥) «كلمات مكنونة» ص٩٤ – ٩٥، بتصرف.

فالأوّل: وجود الواجب تعالىٰ. والثالث: وجود الحادث الممكن.

والثاني ـ المتوسط ـ: وهو الوجود المنبسط، وهو مع الواجب واجب، ومع الممكن ممكن، ومع الشيء شيء، ومع اللاشيء لاشيء، ومع الموجود موجود، ومع المعدوم معدوم، وهو الرابطة بين الحادث والقديم»[١].

فأثبتوا ثالثاً وخلقه، وغير خالق ولا مخلوق، ولا حادث ولا قديم، وفي بعض عبائر الملّا ما يدلّ صريحاً أنّ وجود الواجب تعالىٰ منبسط علىٰ الأشياء، ويمثل[٢] له بالشمس وإشراقها علىٰ الحسن والقبيح، وفيه تناقض.

وكذا ما أثبتوا[٣] لله من الاشتراك المفهومي والمقارنة والمصاحبة، بنفي الوجوب وبجعله ممكناً، فيلزمه نفي الصانع الحقّ.

كما قالوا[٤] باشتراك الوجود بين الممكن والواجب، اشتراكاً معنوياً، وبالتشكيك، فإنّه يوجب الاتحاد رتبةً، والمقابلة وبينونة العزلة، وكذا قولهم[٥] بالمفهوميّة له، وأنّ المفاهيم منه، وما يقع فيه الاشتراك قسم ثالث غيرهما، فيلزمهم ثبوت ثالث غير الله وخلقه، وهو القدر المشترك لهما، ولا يكون حادثاً ولا عدماً محضاً، ولا يدفع ذلك وينفعهم ما قالوه بأنّ هذا التقسيم مفهوماً لا مصدوقاً، فهو تبع المصدوق فيصحّ، وإلّا كذب لا عبرة به، فيلاحظ من جهة الوجوب، ويلزم ثالث قديم.

فمن[٦] جعل مفهومه كلّياً وأدخله في الكلّيات، وإن انحصر خارجاً في فرد ـ كما فعلوا في تقسيم المفهوم إلىٰ: واجب وممتنع وممكن، وكذا الموجود ـ لزمه الضدّية له والانفعال والاقتران، واللوازم [المنافية][٧] للوحدة الذاتية، والمشاركة ولو عرضاً، وهو تشبيه ومباينة عزلة، فتقوم فيه الممازجة ولو صلوحاً، وغير ذلك من أحكام الإمكان وصفاته، وهو يبطل كونه أحديّاً قديماً، وحدوث ما سواه، وغير ذلك، ولا يسع هنا البسط.

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٢٧، بتصرف. (٢) انظر: «إيقاظ النائمين» ص ٢٤ - ٢٥.

(٣) «الأسفار الأربعة»؛ ج ٢، ص ٣٣٣ ومابعدها.

(٤) «الأسفار الأربعة» ج ١، ص ٣٥، ص٢٥٧ - ٢٦٢؛ «لمعة إلهية» ص ٦٥؛ «أصل الأصول» ص٣٧ - ٣٨.

(٥) «الأسفار الأربعة» ج ١، ص٣٥؛ «كلمات مكنونة» ص١٦.

(٦) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٢٨٨ - ٢٨٩؛ «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣٤٠؛ «أصل الأصول» ص ٣٦ - ٣٧.

(٧) في الأصل: «المتنافية».

المسألة الخامسة *

اعلم أنه لمّا كانت معرفة الله والدلالة عليه عامّة، ظاهرة بحسب الذوات والأحوال، فلا يمكن إنكاره، إذ دلالة الصنعة على صانعها فطريّة، بحسب حقيقتها، بل في نفس الأمر الدلالة والحقيقة واحدة، لأنها ليست عارضة، ولا قديم مع الله، فوجب كون الحقيقة نفس الدلالة، قال الله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ ﴾[1]، وهذا بحسب لسان الحال، ولهذا إذا ركبوا في الفُلك أو وقت الضرورة يُقرّون بالله، لانخذال الشيطان وانقطاع حجّته حينئذٍ، وكذا حال المناظرة.

ولكن لمّا كان الإنسان مختاراً، [وفيه][2] المحكم والمتشابه، ومن غلب عليه مقتضى الماهيّة، فاختار الضلال فضلّ وأضلّ، فظهرت أقوال الضلال، وانتشرت من إدبار الجهل وتمكينه وتمكّنه، فهو أُعطي فأبى، بخلاف العقل فإنّه أُعطي وقبل، وليس هنا موضع بيان هذه المسألة.

المنكرون للخالق

ولنذكر هنا جملة من الفرق المنكرين للصانع أو المثبتين لصانع، وغير واجب وجوباً لذاته، فنقول:

اُختلف في أنه هل للعالم صانع أم لا؟ وعلى الثاني إمّا أنّ الخلق ذاهب إلى ما لا نهاية[3]، أو حدث[4] من تصادم أجزاء هيئاتية لا أوّل لها، فحدثت منها الأفلاك والعناصر وغيرها اتفاقاً.

و [على] الأوّل إمّا أن يكون الصانع واحداً أو أكثر، وعلى الثاني فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال أو التشريك أو على سبيل الحلول أو الاتحاد، ونحو هذه الأقوال.

وعلى جعله واحداً [إمّا أن] يكون هو الذات الأحدي، القادر العالم الحكيم المختار،

(*) في الأصل: «الرابعة».

(١) «الزخرف» الآية: ٨٧.

(٢) في الأصل: «وفيهم».

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج١، ص٣٦، ومابعدها؛ «تهافت الفلاسفة» ص١٢٤ ومابعدها.

(٤) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٢٥٣ - ٢٥٤.

وصفاته ذاته ... إلىٰ آخر ما ستعرف من البيان*.

وحدثت في زمن الجاهليّة الثانيّة [أقوال][١] شابهوا بها أهل الجاهليّة الأولىٰ، وأثبتوا قديماً غيره تعالىٰ فيكون له شريك في الخلق وغيره، وإن انتحلوا الإسلام.

[مثل][٢] الأشاعرة[٣] والمعتزلة[٤] القائلين بزيادة الصفات، وإن اختلفوا فيها من وجه آخر، وكذا أهل التفويض[٥]، ومثل الملّا في إثباته أعيان ثابتة قديمة ولها لوازم ومقتضيات، وكذا قوله[٦] في صور الأسماء ولها لوازم، والله فاعل بأحدهما وقابل بالأخرىٰ، فـفعله يرجع لذاته، وهو من كينونة ذاته، وهو تجلّيه له بها، ومنها الخلق.

وتبعه تلميذه[٧] [وأشباهه][٨]، إلىٰ سائر أقواله، وأهل التصوّف النافين الوحدة عن الله، وكذا قولهم: إنّ الله كلّ الوجود[٩].

واعلم أنه لم يبق مخلوق إلّا واتّخذه قوم معبوداً من دون الله، غرّهم ما يجدون فيه من الكمال الفعلي، فجعلوه الفاعل الخالق، وفرق بين الفعل وفاعله، فهم أصابوا في التصوّر في الجملة، وضلّوا في التصديق، وبعض هذا الفرق انقطع، وبقي بعض.

وأدوار العالم بحسب أدوار الإنسان وطبقها، وما يجري في [الصغير][١٠] طبق الكبير: نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاماً... إلىٰ آخره، وعليه الاعتماد، وعدم التعقّل في كلّ طبقة بمناسبها، [فلذا][١١] لا يستبعد اتخاذ صنم ـ شجر أو غيره ـ معبوداً من دون الله، وليس جميع أهل الوقت كذلك، لكن بحسب الجمود ـ وإلّا ففيه أهل معرفة، وإلّا لم يعبد الله، [ولكان][١٢] حدوث الخلق في الواسطة إلىٰ آخره أقرب وأكثر ـ كما في اليهود، ومَن بعدهم.

(*) تستقيم العبارة، إذا اعتبرنا: «إمّا أن» زائدة، أو غير زائدة، فنضيف هنا: «أو غيره»، والله أعلم.

(١) في الأصل: «أقول».

(٢) في الأصل: «ضلّ».

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص١٠٦ ومابعدها.

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٥٦ ومابعدها.

(٥) «الفرق بين الفرق» ص٢٢٦.

(٦) «مفاتيح الغيب» ص٣٣١ – ٣٣٢.

(٧) «أصول المعارف» ص٤٦، ٥٤.

(٨) في الأصل: «وأشباههم».

(٩) «كتاب المشاعر» ص٤٩؛ «أصول المعارف» ص٣٥؛ «قرّة العيون» لملّا مهدي نراقي، ص٦١.

(١٠) في الأصل: «الصفة».

(١١) في الأصل: «فأوّلاً».

(١٢) في الأصل: «ولكن».

ولمّا كان القول بذهاب الصنع لا إلىٰ نهاية بديهيّ البطلان، فلنعرض عن نقله هنا، وسيأتي إبطاله من أحاديث الكافي وغيره.

ومن الفرق الضّالة:

الأولىٰ **الثنويّة**[١] مثبتو قديمين: نور اسمه: يزدان، فعله الخير، وظلمة اسمه: أهرمن، فعله الشّر، ولا يريدون بهما العرضيين، ووجه التسميّة ظاهر، وهذا أقوىٰ شُبه أهل الكفر؛ لمّا وجدوا الشرّ والخير متضادين، فأشكل إثبات مبدأ واحد لهما لتضادّهما، وكذا مزجهما؛ وليست الشرور أعداماً، فأثبتوا قديمين، وستعرف بطلان شبهتهم، وبيان مبدأ الشرّ في مجلّد العدل وغيره إن شاء الله، وهؤلاء فرق ستأتي جملة منها إن شاء الله.

والدهريّة[٢] أثبتوا صانعاً واحداً هو الدهر والطبيعة، وأثبتوا لها التقدّم، ونفوا العلم والاختيار والإحكام، لعدم تحققها فيها، ولها أين وإضافة وكم وكيف، ولو بحسب ظهورها في جنسها، وهذا كافٍ في الحدوث.

وبعض يُدخل مَنْ نفىٰ الصانع فيهم، وكل من جعل المصنوع صانعاً مثلهم.

واختصّوا بهذا الاسم نسبة إلىٰ الطبيعة، وإلّا فلو أثبتوا للطبيعة ما نقوله للواجب الأحد، منزّهة عن التعطيل والتشبيه، اتفقنا معهم، واختلافنا وإيّاهم حينئذٍ في التسميّة، وتكون سبباً من الأسباب، الذي ينسبون له القِدم والصنع استقلالاً، وحالها يدلّ علىٰ ذلك لمن تأمّلها وأنصف، إذ لا خفاء في مصنوعيّتها، وكذا في أنّ المصنوع لا يكون صانعاً مستقلاً، عقلاً ونقلاً، والوجدان يكذبه ويقرّ بخلافه، فلا يكون الصانع الطبيعة، واحدة أو أكثر، لما سمعت، ولفعل الطبيعة تارة خلاف مقتضاها، ولقيام صفة الإمكان فيها، المنافي للوجوب، ولوجود الأشرف منها ذاتاً وفعلاً وصفةً، وهو لا يصدر من [الأخس][٣]، ولكون الغاية فوقها فلا تكون الصانع، ولغير هذه البراهين القولية والفعليّة، وستأتي جملة منها، وحينئذٍ يبطل مذهب أهل الدهر والطبيعة.

فإن قالوا[: الصانع قادر عليم][٤] مختار، حي لذاته ـ غني مطلق، منزه عن التشبيه

---

(١) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٩٠ ومابعدها.

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج ١، ص ١٩ وما بعدها.

(٣) في الأصل: «الأحسن».

(٤) في الأصل: «بالصانع قادر عليهم».

و[التعطيل][1] وهو الطبيعة ـ فقد جمعوا بين محالين، ويثبتون الواجب كما نقول، ويعود البحث معهم في التسمية، ويلزمهم الإقرار بالعمد والتدبير وإثبات النبوّات.

الثانية ومن الفرق من له شبهة كتاب، وهم المجوس، فلذا تؤخذ عليهم الجزية، وقتلوا نبيّهم وحرّفوا كتابهم، ومنهم: أصحاب الاثنين والمانوية وسائر فرقهم المجوسيّة، ويسمّونهم: أهل الدين الأكبر[2].

وقال الشهرستاني في الملل والنحل: «أثبتت المجوس اثنين قديمين مدبّرين أقتسما الخير والشر والصلاح والفساد، أحدهما النور والآخر الظلمة، وبالفارسيّة: يزدان وأهرمن، ولهم تفصيل مذاهب، ومسائل المجوس كلها تدور علىٰ أصلين: سبب امتزاج النور والظلمة، وسبب الخلاص والأوّل: المبدأ، والثاني: العود، فيكون علىٰ هذا الثنويّة أعم.

وزعمت المجوس الأصليّة أنهما لا يكونان أزليين قديمين، بل النور أزلي والظلمة محدثة، ولهم خلاف في سبب حدوثها، هل منه أو من شريك له؟ وعندهم المبدأ الأوّل من الأشخاص: كيومرث، وقيل: زروان الكبير، والنبي الآخر: زرادشت.

والكيومرثية يقولون: كيومرث هو آدم، وذلك ورد في تواريخ الهند والعجم، ويخالفهم أصحاب سائر التواريخ.

والكيومرثية أصحاب مقدّمهم كيومرث، أثبتوا أصلين يزدان وأهرمن، والأوّل قديم، والثاني محدث من فكر رديء، هو أن يزدان فكّر في نفسه: أنه لو كان لي منازع، كيف كان يكون؟ ومنها حدث أهرمن وطبع علىٰ الضرر والفساد. وجرت محاربة بينهما، وأصلحت بينهما الملائكة علىٰ خلوص العالم السفلي لأهرمن، سبعة آلاف سنة ثم يُخليه، وبدأ برجل يقال له: كيومرث، وحيوان اسمه: ثور، فقتلهما، ونبت من مسقط الرجل ريباس، وخرج من أصله رجل اسمه: ميشة، وامرأة اسمها: ميشانة، هما أبوا البشر، ونبت من مسقط الثور: الأنعام، وسائر الحيوانات.

وزعموا أنّ النور خيّر الناس ـ وهم أرواح بلا أجساد ـ بين رفعهم عن مواضع أهرمن، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن، فاختاروا لبس الأجساد والمحاربة، علىٰ أن تكون لهم النصرة من النور والظفر به وإهلاك جنوده، وعنده تكون القيامة، فهذا سبب

---

(١) في الأصل: «التعقيل».

(٢) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٧٤.

الامتزاج والخلاص.

ومنهم: الزرواتية: قالوا: النور أبدعْ أشخاصاً من نور، كلّها روحانيّة ربانيّة، لكن الشخص الأعظم زروان شكّ في شيء من الأشياء، فحدث أهرمن منه.

وقال بعض: لا، بل زروان قام فزمزم تسعة آلاف وتسعمائة وتسعاً وتسعين سنة، ليكون له ابن فلم يكن، ثم فكّر فقال: لعل هذا العلم ليس بشيء، فحدث أهرمن من هذا الهمّ الواحد، وحدث هرمز من ذلك العلم، فكانا في بطن واحد، وكان هرمز أقرب إلىٰ الخروج، فاحتال أهرمن فشقّ بطن أمّه وخرج قبله وأخذ الدنيا».

ثم أخذ الشهرستاني في نقل هذه الخيالات المضحكة، وقال: «وأمّا *المسخية* فقالوا: كان النور وحده نوراً خالصاً، ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة.

وكذا *الخرمدينية* قالوا بأصلين، ولهم ميل إلىٰ التناسخ والحلول، وقالوا بالإباحة».

ثم أخذ في النقل، وقال: «ومنهم: *المزدكية*، ومزدك هو الذي ظهر في زمان قباذ، ودعاه لمذهبه فأطاع، وأطلع أنوشروان عليه فقتله، وكان يقول: فعل النور بالقصد والاختيار، والنور عالم وحسّاس، والظلمة تفعل بالخبط والاتفاق، والظلام أعمىٰ. وكان المزاج بالاتفاق دون الاختيار.

وأحلّ النساء والأموال، ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار، باختلاطها حدث مدبّر الخير ومدبّر الشرّ. .

وروي عنه: أنّ معبوده قاعد علىٰ كرسي في العالم الأعلىٰ، علىٰ هيئة قعوده خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوىٰ: قوة التمييز والفهم والحفظ والسرور، كما بين يدي خسرو أربعة أشخاص. ويدبّر أمر العالم بالحروف التي مجموعها الاسم الأعظم.

ومنهم الديصانية والمرقيونية: أثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع، وبه المزج، وهو دون النور وفوق الظلمة، وحصل هذا العالم من الامتزاج، وقيل: الامتزاج بين المعدل والظُلمة.

وحكىٰ محمد بن شبيل عن *الديصانية:* أنّ المعدل: الإنسان الحسّاس الدرّاك.

وقيل: سبب المزج أنّ حركة النور مستوية، وحركة الظلمة عجرفية معوجّة، فبينما هما كذلك إذ هجم بعض هامات الظلام علىٰ حاشية من حواشي النور، فابتلع النور منه قطعة علىٰ الجهل، لا علىٰ القصد، كالطفل لا يُفرّق بين الجمرة والتمرة، ثم دبّر النور في الخلاص فبنىٰ هذا العالم ليخلّص ما امتزج به من النور.

ومنهم الكينوتية والصيامية وأهل التناسخ، وزعم الأوّل أنّ الأصول: النار والأرض والماء، ومنها حدث العالم، لا الأصلان الذان أثبتهما الثنوية.

وأوّل بيوت النيران للمجوس: بيت بناه أفريدون بطوس وآخر بمدينة بخارىٰ، واتّخذ بهمن بسجستان بيتاً يدعىٰ كركو، ولهم بيت بنواحي بخارىٰ».

إلىٰ أن قال: «وآخر في مشرق الصين، وبأرجان من فارس. وهذه البيوت كانت قبل زرادشت، ثم جدّد زرادشت بيتاً بنيسابور. وفي بلاد الروم علىٰ باب قسطنطينية بيت نار اتّخذه سابور، وبقي إلىٰ أيام المهدي، وبيت بإستينيا بقرب مدينة السلام، لبوران بنت كسرىٰ، وبالهند والصين بيوت نار أيضاً»[١] انتهىٰ ما نقلناه باختصار.

وبطلان ما سمعت ظاهر من نفس المذاهب، فلا حاجة إلىٰ الإطالة في بطلانها هنا.

ولا تقل كما قاله بعض الطلبة القاصرين: إنّه يستبعد وقوع مذاهب في الأرض ـ كما سمعت، وما تركناه مثله وأقبح ـ فلعل مقصدهم غير ظاهر اللفظ.

فإنّ هذا جهل بالأمر، وكان في الناس في بدء دور الزمن مَنْ دينه وعقله مثل البعوضة وأقلّ، الزاعمة أنّ لربّنا زبانين[٢]، فلا يعرف ويقدّر إلّا بما كان من جنسه وشكله، ويصمّ عمّا هو أبده من الشمس الصاحية، ولو كان لها تأويل لنقل، بل هو أحقّ بالنقل، وليس الأمر كذلك، فمن استبعدها فهو بالنسبة لنفسه [ونسبه][٣] لغيره، جهلاً بالواقع، ولم يبق مخلوق إلّا واتّخذ معبوداً من دون الله، وزعم أنه الخالق، فلا استبعاد.

ونقل الشهرستاني[٤] **آراء الهند وهم أُمّة عظيمة**، منهم من يميل إلىٰ الدهر، وبعض إلىٰ الثنويّة، ومنهم **البراهمة**؛ ثنويّة لا ينتسبون إلىٰ إبراهيم الخليل عليه السلام، بل لرجل اسمه: [براهم][٥].

وأكثر أهل الهند [صابئة][٦]، ومنهم: أهل أصنام، واختلفوا في هياكلها، ومنهم: أصحاب هياكل، والأديان والطرائق فيهم كثيرة إلىٰ الآن، وأهل التناسخ ملل، وفي الهند

---

(١) «الملل والنحل» ج١، ص٢٧٧ - ٣٠١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) اشارة إلىٰ معنىٰ حديث الباقر عليه السلام: (ولعل النمل الصغار تتوهّم أنّ لله تعالىٰ زبانيتين)، انظر: «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص٨١، والزبانيان: القرنان، انظر «لسان العرب» ج٦، ص١٦، «زبن».

(٣) في الأصل: «ونسبة».

(٤) «الملل والنحل» ج٢، ص٦٠١ ومابعدها.

(٥) في الأصل: «برهام».

(٦) في الأصل: «صابئية».

منهم كثير، ومن أراد تفصيل مذاهبهم وفرق الهند وما أشرنا له فليراجع الملل وأمثالها، وتركناه اختصاراً.

ومن الناس من عبد الكواكب أو الشمس أو القمر، ومن دينهم[١] صوم النصف من كلّ شهر، ولا يفطرون حتىٰ يطلع القمر، واتّخذوا صنماً علىٰ صورة عجل تجّره أربعة، في يده جوهرة، ويسجدون له ويعبدونه[٢].

وبعض عبد العناصر السفليّة، وهم فرق عبّاد الماء **الجَلْهكيّة**[٣]، وإذا أراد الرجل عبادته تجرّد وستر عورته ودخله إلىٰ وسطه ويقيم ساعة أو أكثر، ويأخذ رياحين يقطعها قِطَعاً، ويلقيها فيه متراسلة، وهو يسبح ويقرأ، وإذا أراد الانصراف حرّك الماء بيده، ثم أخذ منه بيده ونقّط رأسه ووجهه وسائر جسده خارجاً، ثم سجد وانصرف.

وعبّاد النار الأكنواطريّة[٤] ومن عبادتهم حفر أخدود مربّع، وتؤجج النار فيه ويطرحون فيه النفائس، من المطاعم واللباس والجواهر والطيب وغيرها تقرّباً، ولا يلقون النفوس فيها، خلافاً لبعضهم، ومن زهّادهم من يصوم ويجلس حولها، ويسد منافسه حتىٰ لا يصل إليها من أنفاسهم نفس صدر من صدر محرّم، ولهم حثّ علىٰ صفات حسنة خاصّة، والمنع من أضدادها فإذا تجرّد منها قرّب للنار وتقرّب إليها.

وأهل الأهواء، يقابلون أهل الأديان تقابل تضادّ، ولا قاعدة لهم تضبط بسبب الأهوية[٥].

والاختصار: إنّ فِطَر الناس متفاوتة، فبعضٌ أنكر المحسوس والمعقول، وبعض بالأوّل دون الثاني، وبعض بالعكس، وبعض بهما أقرّ وأنكر الشرائع والحدود والأحكام، وبعض أقرّ بهما أو بها أو بأحدهما وبها، والشريعة واحدة أو أكثر، وأنكر بعض، وبعض أقرّ بها لساناً وبالخاتم محمّد ﷺ، وهم المسلمون، وتفرّقوا بعده في الوصيّ، هذا من حيث

---

(١) أي من دين عبدة القمر.

(٢) للتوسعة، انظر: «الفهرست» ص٤٢٤؛ «الملل والنحل» ج٢، ص٦٠٩ – ٦١٠.

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج٢، ص٦١٢ – ٦١٣؛ «كتاب البدء والتاريخ»، ج٤، ص١٥ – ١٦؛ «تاريخ ابن الوردي» ج١، ص٨٠.

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج٢، ص٦١٣؛ صححناه علىٰ المصدر «كتاب البدء والتاريخ» ج٤، ص١٦؛ «تاريخ ابن الوردي» ج١، ص٨١.

(٥) للتوسعة انظر: «الملل والنحل» ج٢، ص٣٠٥ – ٣٠٧.

الإجمال، والتفصيل لا يسعه المقام.

وأصحاب الهياكل والأشخاص، فرق من **الصابئة**، منهم: «**الحرنانية**، عندهم الصانع واحد متكثر بالأشخاص، وهي المدبّرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيّرة.

وقالوا: يحدث في كلّ إقليم ـ علىٰ رأس كلّ ستة وثلاثين ألف سنة وأربع مائة وخمس وعشرين سنة ـ زوجان من كلّ نوع من الحيوانات، ذكر وأنثىٰ، من الإنسان وغيره، ويبقىٰ تلك المدّة، فإذا انقضىٰ ابتدأ دور آخر من الإنسان وغيره، وكذلك أبد الدهر، وهذه القيامة المذكورة علىٰ لسان الأنبياء عليهم السلام، وإلّا فلا دار غير هذه الدار.

والهياكل علىٰ أسماء الجواهر العقلية وأشكال الكواكب السماويّة: هيكل العلّة الأُولىٰ، ثم هيكل العقل، ثم هيكل السياسة، وهيكل الصورة، وهيكل النفس، كلها مدورات الشكل.

وهيكل زحل مسدّس، وهيكل المشتري مثلث، وهيكل المريخ مربع مستطيل، وهيكل الشمس مربع، وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع، وهيكل عطارد مثلث في جوفه مربع مستطيل، وهيكل القمر مثمّن» من الكتاب السابق[1].

«وكانت الفرق زمن الخليل عليه السلام راجعة إلىٰ الصابئة والحنفية، والصابئة تقول: نحتاج في معرفة الله وأحكامه إلىٰ واسطة روحانية لا جسمانية، لزكاء الروحانيّات وقربها من الرّب، والجسماني مثلنا.

والحنفاء يقولون: الواسطة بشر يماثلنا، فوق الروحانيين.

وأخذ بالصابئة، ففزعوا إلىٰ هياكل السبعة، كصابئة الروم، أو الثوابت كصابئة الهند، وربّما نزلوا عن الهياكل إلىٰ الأشخاص والأصنام، وهم عبدة الأصنام»[2]، وبينهما مناظرات[3] أعرضنا عنها وعن غيرها اختصاراً.

وذكر[4] أنّ ظهور الصابئة أوّل سنة من ملك طهمورث، ثالث ملوك الدنيا، وقال[5]: «الصابئة الأُولىٰ كانت تقول بنبوة عاذيمون وهرمس، وهما: شيث وإدريس عليهما السلام، وينكرون

---

(١) «الملل والنحل» ج ٢، ص٣٥٨ – ٣٦٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٧٤ – ٢٧٦، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج ٢، ص ٣١١ – ٣٥٢. (٤) «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٨٢.

(٥) «الملل والنحل» ج ٢، ص٣٠٦، بتصرف.

غيرهما»، ثم عادوا إلىٰ إنكار جميع النبوّات رأساً، وزعموا أنهما كانا حاكمين لا نبيين.

واختلفت أقوال العلماء فيهم، وفي مذهبهم:

فبعض[1]: أنهم كتابيّون.

وعن العلّامة[2]: «أنهم مُبتدعة النصارىٰ كما أنّ السامرة مبتدعة اليهود».

وقول الشيخ في المبسوط: «إنّهم غير النصارىٰ، بل عبدة كواكب»[3].

وقيل: «هم فرقتان: فرقة توافق النصارىٰ في أصول الدين، وفرقة أُخرىٰ تخالفهم، فتعبد الكواكب السبعة وتضيف الآثار إليها، وتنفي الصانع المختار»[4].

وروىٰ صاحب مجمع البحرين عن الصادق عليه السلام: (سمّي الصابئون لأنهم صَبوا إلىٰ تعطيل الأنبياء والرسل والشرائع، وقالوا: كلّ ما جاؤوا به باطل، فجحدوا توحيد الله ونبوة الأنبياء ورسالة المرسلين ووصية الأوصياء، فهم بلا شريعة، ولا كتاب ولا رسول)[5] انتهىٰ. والأقوىٰ أنهم أهل حرب، وستأتي زيادة.

ونقل[6] السيّد كاظم الرشتي عن أستاذه، وأستاذ الكلّ، الشيخ أحمد بن زين الدين[7]: «أنّ الذي شاهدهم قبلتهم من مهبّ الشمال، وبعضهم يدّعي أنّ نبيّهم يحيىٰ، وسمعنا من بعضهم أنّ نبيّهم إبراهيم، ومن بعض ـ ممّن تظهر منه آثار المعرفة ـ أنّ نبيّهم آدم عليه السلام، فقلت له: هل كان بعد آدم عليه السلام أنبياء أم لا؟ فقال: قد كان، فقلت له: لَمْ تتبعونهم، وقد كان منهم من له شريعة نسخت شريعة آدم عليه السلام؟ فقال: إنّ آدم عليه السلام عهد إلينا أن لا نتبع نبيّاً بعده، وقبلة من شاهدناهم من مهبّ الشمال.

وقال بعضهم: المعبود الحقّ هو ماري وزوجته شيمايثي، وله أولاد أربعة، كبيرهم هبيلزبوي أو قضباهي ومندادهيي شثلارية، فلمّا ذكرت هذا لذلك العارف أنكر الأولاد والزوجة، وقال: إنّ هبيلزبوي هو جبرائيل، ومندادهيي معناه: ربّ الأرض، وهو اسم

---

(١) «التبيان في تفسير القرآن» ج ١، ص ٢٨٣، نقلاً عن السدي.

(٢) انظر: «الحدائق الناضرة» ج ٢٤، ص ٢٣. (٣) «المبسوط» ج ٤، ص ٢١٠، بتفاوت يسير.

(٤) «جامع المقاصد» ج ١٢، ص ٣٨٥، باختصارٍ ما صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «مجمع البحرين» ج ١، ص ٢٥٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) لم نعثر علىٰ مأخذ هذا النقل في ما لدينا من المصادر.

(٧) أنظر: «أنوار البدرين» ص ٤٠٦، «مطلع البدرين» ص ١٣١، «أعيان الشيعة» ج ٢ ص ٥٨٩.

ماري.

والحاصل: أنهم ليسوا أهل كتاب، وأخبرني ذلك الرجل الذي أسلم منهم ـ وظاهره الديانة والصدق ـ أنّ لهم قراءة علىٰ الذبيحة، لا تحل عندهم إلّا بها هي: «ميدهي شمندادهي قمطر حف... إلىٰ آخره... قبا الفريح هبيل زبوي منسي متعني قمطراحف... إلىٰ آخر: بوقضمايا.

قال: ولهم أسماء يحلفون بها، ولا يكذبون إذا حلفوا بها، وهي: تحسست ايبرز وهللت ايرزنا انا نخا سا ماري هياساهوبي هطائي شفا شافي تكلافي» انتهىٰ كلامه، وستأتي زيادة نقل في الثنوية وغيرهم، مع زيادة بحث.

والصابئون: «من صبأ، إذا خرج عن دينه إلىٰ آخر، وكانت العرب تُسمّي محمّد ﷺ صابئاً؛ لخروجه لدين آخر ـ وهذه التسمية مجاز أيضاً، لأنه لم يكن علىٰ دينهم أوّلاً، لكن لظنّهم ذلك ـ يقال: صبأت النجوم إذا خرجت من مطالعها»[1].

ونُقل أيضاً أقوالٌ أُخر لهم وهي: «إنّ الله أمر باتخاذ الكواكب قبلة وأمر بتعظيمها.

وهذا القول الذي نقلناه، وهو القول المنسوب إلىٰ الكلدانيين الذين جاءهم إبراهيم مُبطلاً لهم، وراداً عليهم.

وعن مجاهد والحسن: أنهم طائفة من المجوس واليهود. وعن قتادة: أنهم كانوا يعبدون الملائكة»[2].

وقيل: «هم قوم بينهم وبين دين النصارىٰ نسبة، إلّا أنّ قبلتهم نحو الجنوب حيال منتصف النهار، يزعمون أنهم علىٰ دين نوح عليه السلام»[3].

وقيل: «إنهم يقرؤون الزبور»[4].

وعن الطبرسي: «أنهم ليسوا بأصحاب كتاب»[5].

---

(١) «التفسير الكبير» ج ٣، ص ٩٧ - ٩٨، بتصرف.

(٢) «التفسير الكبير» ج ٣، ص ٩٨؛ «تفسير غرائب القرآن» ج ١، ص ٣٠٣، بتصرف صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التبيان في تفسير القرآن» ج ١، ص ٢٨٣؛ «مجمع البيان» ج ١، ص ١٦٠ بتصرف؛ «الجامع لأحكام القرآن» ج ١، ص ٤٣٤.

(٤) «التبيان في تفسير القرآن» ج ١، ص ٢٨٣؛ «الجواهر الحسان فى تفسير القرآن» ج ١، ص ٨٣، باختصار.

(٥) «مجمع البيان» ج ١، ص ١٦٠، باختلاف يسير.

وفي تفسير علي ابن إبراهيم: «أنهم لا مجوس ولا نصارىٰ ولا يهود ولا مسلمون، يعبدون الكواكب والنجوم»[١] وقيل: «هم بين اليهود والمجوس»[٢].

الثالثة ومن الفرق: **معطّلة العرب**: وهم أصناف:

فصنف أنكر الخالق والبعث، وقالوا بالطبع المحيي، والدهر المفني.

وصنف أقرّ بالخالق وأنكر البعث.

وصنف أقرّ بالخالق ونوع من الإعادة، وأنكر الرسل وعبد الأصنام، وبعض ذهب للتناسخ، وبعض إلىٰ اليهودية، وبعض إلىٰ النصرانيّة، وبعض إلىٰ الصابئة، ويصبوا إلىٰ الملائكة أو إلىٰ الأنواء، وبعض يعبد الأصنام. والتفصيل يطلب من موضعه[٣].

الرابعة ومن الفرق: **أهل كتاب** يدّعون التمسّك به، ويقرّون بالنبوّة وينكرون بعضها، وأنهم يشاركون المشركين من وجه، وهم النصارىٰ واليهود، وهم أكثر من النصارىٰ، حتىٰ اعتقد بعض في عيسىٰ عليه السلام أنّه تابع موسىٰ عليه السلام، متعبّد بشريعته، وغلوا في فعل الله، وجعلوا عيسىٰ عليه السلام ربّاً معبوداً معه أو دونه، وهم أهل التثليث أو التعيّنية، وفُرقٌ تُطلب من موضعها[٤].

عن الرضا عليه السلام: **(إنّما سُمّي النصاري نصارىٰ، لأنهم كانوا من قرية اسمها ناصرة من بلاد الشام، نزلتها مريم وعيسىٰ عليه السلام بعد رجوعهما من مصر)**[٥] أو أنّ فرقة من قومه نصروه، فسمّوا النصارىٰ، أو ﴿**كَمَا قَالَ عِيسىٰ ابنُ مَرْيَمَ لِلحِوَارِيِّينَ مَن أَنصَارِي إِلَىٰ اللهِ قَالَ الحَوَارِيّونَ نَحنُ أَنصَارُ اللهِ**﴾[٦].

والنصارىٰ جمع نصراني، والياء في «نصراني» للمبالغة، كأحمري.

واليهود قالوا: عُزير ابن الله وعبده ـ كما قيل بعدهم: المسيح ابنه، لا بمعنىٰ البنوة الحسّية، بل الرتبية، وكونه إلهاً يُعبد، وهم يعبدون، أو أنّ الله يتّحد به ـ وسمّوا | يهوداً | إمّا

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٧٦. بتفاوت يسير.

(٢) «التبيان في تفسير القرآن» ج١، ص٢٨٣. باختصارٍ ما.

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج٢، ص٥٨٢ – ٥٨٦؛ «تاريخ ابي الفداء» ج١، ص١٥٤ ومابعدها ؛ «تاريخ ابن الوردي» ج١، ص٨٤ وما بعدها.

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٢٤٧، ومابعدها.

(٥) «علل الشرائع» ج١، ص١٠١، باب: ٧٢، ح ١ بتفاوت.

(٦) «الصف» الآية: ١٤.

لأنهم لمّا رجعوا من عبادة العجل سمّوا به، لما قالوا: ﴿ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ﴾[١] أو أنهم نسبوا إلىٰ يهوذا أكبر أولاد يعقوب، وقيل: سمّوا به لأنهم كانوا يتهوّدون، أي يتحركون عند قراءة التوراة[٢].

ونبيّهم موسىٰ عليه السلام وكتابهم التوراة، ويشتمل علىٰ أحكام وأسفار مبدأ الخلق وأمثالٍ، وأكثر الإنجيل أمثال كما شاهدنا الحاضر منها، والكتب السابقة ـ علىٰ ما هي عليه من التغيير والتبديل ـ مشتملة علىٰ جملة دلائل، تدلّ علىٰ نبوة محمّد صلى الله عليه وآله ـ وسيأتي جملة منها في أوّل مجلدات الحجّة ـ وقوالب عليها السياسة الظاهرة، وعلىٰ الإنجيل الباطنة، والقرآن جميعهما، واختلفوا إلىٰ نيف وسبعين فرقة، بسطُ أكثرها وعقائدهم في الملل[٣] وغيرها[٤]، منهم **العِنانيّة والعيسوية والمقاربة واليوذعانية والموشكانيّة والسامرة** وغيرهم، وانكروا النسخ وقالوا بالتشبيه، وغير ذلك كما فُصّل في موضعه.

الخامسة عبدة الأصنام: وهم قبل نوح عليه السلام، فإنّه بعث لردّهم، قال تعالىٰ: ﴿ وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُم وَلا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلا سُوَاعاً وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسراً ﴾[٥]، وأكثر أهل الأرض علىٰ عبادة هذه، وهي متنوعة، ومتفرقون علىٰ أنحاء مشركي العرب وبقيت مستمرة إلىٰ الآن، وأكثر تلك المذاهب ترجع إليها، واتخذت الصابئة والحنفاء أصناماً، وغيرهم ممّن سبق، والصنم وَضعُه لمعبود غائب يعتبر فيه المناسبة، له صورة وهيئة وشكل، وقد يكون لمحسوس، ومنهم مَن عبادته له تقرّباً واستقلالاً ونيابة.

ومنهم: **المهاكالية**: «لهم صنم يدعىٰ مهاكال، له أربع أيدٍ، كثير شعر الرأس، بإحدىٰ يديه ثعبان عظيم فاغر فاه، وبالأُخرىٰ عصا، وبالثالثة رأس إنسان، وباليد الرابعة قد دفعها، وفي أُذنيه حيّتان كالقرطين، وعلىٰ جسده ثعبانان عظيمان قد التفّا عليه، وعلىٰ رأسه إكليل من عظام القحف، وعليه من ذلك قلادة، يزعمون أنه عفريت يستحق العبادة»...إلىٰ آخره،

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٥٦.

(٢) انظر: «مجمع البيان» ج ١، ص ١٥٩؛ «التفسير الكبير» ج ٣، ص ٩٧.

(٣) «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٦٠.

(٤) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج ١، ص ١١٧ وما بعدها؛ «تاريخ ابي الفداء» ج ١، ص ١٤٠ ومابعدها.

(٥) «نوح» الآية: ٢٣.

كذا في الملل والنحل[١].

ومنها البَرْكَسْهِيكية: اتخذوا صنماً يعبدونه، وموضع عبادتهم له أن ينظروا إلىٰ شجر باسق ملتف، وينقبونها، ويضعونه فيها، ويسجدون ويطوفون بها.

والدهكينية اتخذوا صنماً علىٰ هيكل امرأة، وعلىٰ رأسه تاج، وله أيدٍ كثيرة، ولهم عيد: يوم استواء اللّيل والنهار، ودخول الشمس الميزان... إلىٰ آخر كلامه[٢].

وكثير من عقائد فرق الإسلام، من المتكلّمين والمتصوّفة وأشباههم، لمّا عبدوا موهوماً، ووصفوه بالإمكان، فهو صنم وهمي، فقد شاركوهم وإن لم يقيموه حسّاً.

وذكر الرازي في تفسيره: «أنّ عمرو بن لحي لمّا ساد قومه وترأس، وتولىٰ أمر البيت الحرام، اتفقت له سفرة إلىٰ البلقاء، فرأىٰ قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها، فقالوا: هذه أرباب نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقىٰ، فالتمس إليهم أن يكرموه بواحدٍ منها، فأعطوه الصنم المعروف بهبل، فسار به إلىٰ مكّة ووضعه في الكعبة، ودعا الناس إلىٰ تعظيمه، وذلك في أوّل ملك سابور ذي الأكتاف.

ومن بيوت الأصنام المشهورة: غمدان، الذي بناه الضحّاك علىٰ اسم الزهرة بمدينة صنعاء، ومنها: نوبهار بلخ، الذي بناه منوشهر الملك علىٰ اسم القمر.

ثم كان لقبائل العرب أوثان معروفة، مثل ود بدومة الجندل لكلب، وسواع لبني هُذيل، ويغوث باليمن لبني مذحج، ويعوق لهمدان، ونسر بأرض حمير لذي الكلاع ، واللّات بالطائف لثقيف، ومناة بيثرب للخزرج، والعزّىٰ لكنانة بنواحي مكّة، وأُساف ونائلة علىٰ الصفا والمروة.

وكان قصي جدّ النبي ﷺ ينهاهم عن عبادة الأوثان، ويدعوهم إلىٰ عبادة الله تعالىٰ، وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل»[٣].

وتمادىٰ الأمر، حتىٰ كان بالكعبة ثلاثمائة وستون صنماً، عدد أيّام السنة، وهذه كلها كسرها علي بن أبي طالب عليه السلام، ورمىٰ بها عن سطح الكعبة، ورقىٰ إليها فوق ظهر النبي ﷺ.

---

(١) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٦١١، باختلاف يسير صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٦١٢، أخذه بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التفسير الكبير» ج ٢، ص ١٠٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

لكن لايخفىٰ أنّ الأُصنام ينحتونها بأيديهم من حجر أو ذهب أو غيرهما علىٰ اختلاف الفرق.

فإذن لا يخفىٰ أنه لا يشتبه علىٰ واحد الحال، حتّىٰ إنه ينحت الحجر بيده ثم بعدُ يقيمه، ويقول: هذا هو الذي خلقني ودبّرني، ويدبّر كذا وكذا، وهو معبودي، فالعلم ببطلانه ضروري، بل عبادتها لنا ـ لو كان ـ أحرىٰ وأولىٰ من العكس، فمثل هذا لا يشتبه علىٰ عاقل، فضلاً عن هذا الخلق العظيم، حتىٰ إنه لا يرجع عنه إلّا ببعثة الأنبياء عليهم السلام، ومنهم من لا يرجع عنه عناداً، فلابدّ وأن يكون الباعث ـ والغرض لعبدة الأوثان وما يقصدون منها ـ غير ما هو المشهور، من أنهم ينحتون حجراً ويقيمونه ويقولون: هو يرزق ويعطي، ويوجبون العبادة له، ويجعلونه إلٰهاً مع الله شريكاً له.

وفي الإحتجاج في محاججة الرسول صلى الله عليه وآله لسائر ملل المشركين، لمّا ردّ علىٰ مشركي العرب عبدة الأصنام، بأن كيف تعبدون ما تنحتون بأيديكم، وهي لا تسمع ولا تُبصر؟ «فلمّا قال لهم هذا اختلفوا، فقال بعض: إنّ الله حلّ في هياكل رجال كانوا علىٰ هذه الصورة، وصوّرنا هذه الصور، نعظّمها لتعظيمنا تلك الصور التي حلّ فيها ربّنا، وقال آخرون منهم: إنّ هذه صور أقوام سلفوا، كانوا مطيعين لله قبلنا، فمثّلنا صورهم وعبدناهم تعظيماً لله تعالىٰ، وقال آخرون منهم: إنّ الله لمّا خلق آدم عليه السلام، وأمر الملائكة بالسجود له فسجدوا تقرّباً لله تعالىٰ، كنّا نحن أحقّ بالسجود لآدم من الملائكة، ففاتنا ذلك، فصوّرنا صورته، فسجدنا لها تقرّباً إلىٰ الله، كما تقرّبت الملائكة بالسجود لآدم إلىٰ الله تعالىٰ، وكما أُمرتم بالسجود ـ بزعمكم ـ إلىٰ جهة مكّة ففعلتم، ثم نصبتم في غير ذلك البلد بأيديكم محاريب سجدتم إليها، وقصدتم الكعبة، لا محاريبكم، وقصدكم بالكعبة إلىٰ الله لا إليها»[1].

وفي العلل[2] رواية في يغوث ويعوق، دالة علىٰ أنها صور أقوام صالحين، لكن عبادتها إنّما وقعت في الخَلَف، ولم يكن أصل التصوير لها.

وذكر الرازي في تفسيره للعلماء وجوهاً:

«**أحدها:** ما ذكره جعفر بن محمّد المنجّم: أنّ كثيراً من أهل الهند والصين يقولون: إنّ

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٠، بتفاوت يسير صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٤، باب ٣، ح ١.

الله وملائكته جسم ذو صورة كأحسن ما يكون من الصور، وكذا الملائكة في صورهم الحسنة، ولكن احتجبوا بالسماء. فالواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة حسنة المنظر، علىٰ الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الإله والملائكة، يعكفون علىٰ عبادتها قاصدين بها طلب الزلفىٰ إلىٰ الله وملائكته، فإن صحّ ما قاله فالسّبب في عبادة الأوثان اعتقاد الشبه.

ثانيها: ما ذكره أكثر العلماء، وهو أنّ الناس رأوا تغيرات هذا العالم مربوطة بتغيّرات الكواكب، فبحسب قرب الشمس عن سمت الرأس وبعدها تحدث الفصول المختلفة والأحوال المتباينة، ثم رصدوا أحوال سائر الكواكب، فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس، فلمّا اعتقدوا بالغوا في تعظيمها، فمنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها، وهي التي خلقت هذه العوالم، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للإله الأكبر، لكنها خالقة لهذا العالم.

فاعتقد الأوّلون أنها الإله، والفريق الثاني أنها واسطة.

ثمّ لمّا رأوا الكواكب مستترة في أكثر الأوقات عن الأبصار، اتّخذوا لها أصناماً وأقبلوا علىٰ عبادتها، قاصدين بتلك العبادات تلك الأجرام العالية، متقرّبين إلىٰ أشباحها الغائبة.

ثمّ لمّا طالت المدّة ألغوا ذكر الكواكب، وتجرّدوا لعبادة تلك التماثيل، فهؤلاء في الحقيقة عبدة تلك الكواكب.

ثالثها: أنّ أصحاب الأحكام يعيّنون أوقاتاً في السنين المتطاولة، نحو الألف والألفين، ويزعمون أنّ من اتخذ طلسماً لذلك الوقت علىٰ وجه خاص فإنّه ينتفع به في أحوال مخصوصة، نحو السعادة والخصب ودفع الآوفات، وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظّموه، لاعتقادهم الانتفاع بها، فلمّا بالغوا فيه صار ذلك كالعبادة، ولمّا طالت مدّة الفعل نسوا مبدأ الأمر، فاشتغلوا بعبادتها علىٰ الضلالة بمبدأ الأمر.

رابعها: أنه متىٰ مات منهم رجل يعتقدون أنه مجاب الدعوة، مقبول الشفاعة عند الله، اتخذوا صنماً علىٰ صورته، يعبدونه علىٰ اعتقاد أنّ ذلك الإنسان يكون لهم شفيعاً يوم القيامة عند الله.

خامسها: لعلّهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعتهم، كالقبلة لنا، ولمّا طالت المدّة ونُسي الأمر عبدت.

سادسها: لعلّهم كانوا مجسّمة، فاعتقدوا جواز حلول الله فيها، فعبدوها علىٰ هذا

التأويل»[١].

المثبتون للخالق

ومن الفرق من أقرّ بالله الخالق المختار، وأنكر النبوّات أصلاً، وهم **البراهمة** من الهند، واضلّهم الشيطان بأن قالوا: نعتمد علىٰ [عقولنا][٢]، وكلّ ما لا طريق للعقل فيه فلا وجود له، وهو غير معقول. وبطلانه بديهي، أوَلا يجدون دواعي اختلاف عقولهم وعجزها عن الإدراك في كثير من الأمور؟

والعجب أنّ لهم حساباً وأوضاعاً، فنقول لهم: من أين حصل لكم ذلك الحساب؟ هل صعدوا للسماء أو نزل عليهم جبرائيل عليه السلام؟.

ثم لو قالوا: ورثناه، نقلنا الكلام إلىٰ الماضي حتىٰ يتمادىٰ الكلام، فلا مناص لهم من إثبات النبوّات، مع أنّ قولهم: كلّ ما لم يثبته العقل لا طريق له، إن أرادوا عقل الكل فمسلّم، وهو عقل الواسطة الكليّة، فلا غنىً عن النبوّات، وإن أرادوا مطلق العقل منعناه.

والعجب أنهم يثبتون خالقاً عدلاً حكيماً، وينفون إرسال مَنْ يبيّن للناس ما يشتبه عليهم، ويقوي ما يتضح لعقولهم[٣].

وبالجملة: فالواسطة فعل المبدأ في كلّ مقام ومرتبة بحسبه، بوسط أو وسائط، من أعلىٰ الوجود وأسفله، فمنكر الواسطة منكر للصنع أصلاً، ومنكر الصنع منكر الصانع، فهو كافر، فيعود لأحد الفرق السابقة، مع أنهم لو تركوا العناد لأقرّوا بالنبوات لإقرارهم بالعقول وبمقتضيات لها.

فإذن لابدّ من الواسطة، ومتىٰ ثبتت في رتبة من رتب الوجود ثبتت في الباقي.

التقسيم الآخر

ولك تقسيم الفرق بوجه مختصر جامع إلىٰ:

منكر الصانع، وهو الدهري القائل بأنّ الصانع الطبيعة، وهي المبدأ ـ كما يدلّ عليه

---

(١) «التفسير الكبير» ج٢، ص١٠٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «قولنا».

(٣) للتوسعة انظر: «الملل والنحل» ج٢، ص٦٠١ – ٦٠٦؛ «الفهرست» ص٤٢٣؛ «كتاب البدء والتاريخ» ج٤، ص٩ وما بعدها؛ «تاريخ أبي الفداء» ج١، ١٤٨.

حديث الإهليلجة[1] والمفضّل[2] ـ ولا بدء للأشياء، ومثلهم بعض فرق المسلمين، لأنّ الدهري إنّما كان منكراً للصانع، لأنهم جعلوا صانع العالم مصنوعاً مخلوقاً، وهو الدهر ولا خصوصيّة للدهر، بل لو جعلوا كلّ صانع مصنوعاً فهم منكرون بلا فرق.

والسنّة ـ كذلك ـ منهم[3] من جعل الصانع جسماً، وآخر: له مكان[4] وآخر: تحل الحوادث بذاته[5]، وآخر: صفاته زائدة خارجاً[6]، ويكلّف مالا يطاق[7] ويعذّب علىٰ فعله.

فالموصوف بذلك مخلوق حادث، وقد جعلوه الخالق، بل هم آية من الدهريّة، لأنّ الدهر جعل مخلوقاً محققاً وهم جعلوه موهوماً، وكذا جعلوا غير النبيّ نبيّاً وغير الوصيّ وصيّاً، فلا تظنهم علىٰ ملّة، بل من الدهرية وإنْ مايَزوهم بالإقرار اللساني الذي دخلوا به في الإسلام، فلا يغرك قول: لا إلٰه إلّا الله، فالدهري يقول: لا صانع إلّا الطبيعة، وتأمّل في ما أقامه وجعله، وكذا نبيّه وإمامه.

وإلىٰ مقرّ به منكر للنبوّات، كبعض أهل الهند وعبدة الأوثان.

وإلىٰ مقرّ به والنبوّات، منكر لنبوّة محمّد ﷺ، وهم اليهود والنصارىٰ والمجوس، وغيرهم أيضاً علىٰ فرقهم.

وحكم إنكار البعض حكم الكل، فيلزم إنكار الكلّ؛ إذ الموجب للبعض موجب للكلّ، مع أنه لا خفاء في دليلهم، وستسمع إن شاء الله تعالىٰ في الحجّة.

وإلىٰ مقرّ بالكلّ منكر للخليفة: وهذا فيه تفصيل، فلا يكفّر كل من قدّم وأخّر، كما تقتضيه النصوص المستفيضة والنظر الاعتباري، وليس هذا موضع البيان، وإن استمر القلم لموضعه من كتاب الإيمان والكفر بسطنا الكلام والله الموفق. واستمع:

قد امتازت الفرقة الإمامية، عجلّ الله فرجهم، بأنْ جمعت أُصول الدين كما هي، وآمنوا بالكلّ، فعندهم أنّ الله هو الخالق العليم الخبير المدبّر، وأنه جعل أولياءه وسائط له في

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٥٢. (٢) تقدم في أوائل هذا الجزء.

(٣) وهم الفرقة الكرامية، انظر: «بداية الفرق ونهاية الملوك» ص ٨٨.

(٤) للتوسعة انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج ١، ص ٣٨٠ وما بعدها.

(٥) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٢٥. (٦) «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦٩.

(٧) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٠٩؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٩٦.

الدعاء والنداء لا [يعبدونهم][(١)] معه، ولا مع تعطيله، وأقرّوا بجميع النبوّات والخلافة، وأنها لا تنقطع إلىٰ القائم المهدي، ثم الرجعة ثم النفخ ثم الحشر ثم إلىٰ الجنة، وما سواهم إلىٰ النار.

فإن قيل: من أين تبطل هذه المذاهب؟

قلنا: إنّك ستسمع ـ من الأحاديث الآتية، والبراهين منهم ﷺ ـ: أنّ الله واحد، آخر الباب وما نزيد عليه منهم ﷺ، وهذا يبطل قول الثنوية ومن أثبت لله شريكاً واجباً، كالملائكة أو النجوم، مع أنّك ستسمع البراهين علىٰ إثبات إحداث السماوات والأرض وصفاتها وقواها ـ والملائكة عند أهل الطبيعة قوىً، ولذا سمّوها إناثاً، وكذا أحوالها، وأنها لا تستقل بفعل ـ وكذا الكواكب، وهذا يبطل كون الطبيعة قديمة أوّل حدوث الأشياء، إذ حدوث الطبيعة و[اتصافها][(٢)] بصفات المحدث ـ كما ستعرفه ـ ينافي القدم، وكذا لا تناهي.

وكذا القائل بالطلسمات فلا تأثير لها بغير واسطة الكواكب، وهي محدثة فبطل قولهم، ومن معرفتها وصفاتها أنّ الخالق لها غير موصوف بصفاتها أصلاً، بل هو خلو منها فلا يصحّ التشبيه، وهذا يبطل التشبيه وبعض الفرق السابقة. وكذا القائل[(٣)] بالهياكل القديمة.

فثبت أنّ إثبات حدوث العالم، بمجموعه وصفاته وأوضاعه، وإثبات خالق خلو منه ومن صفاته لا بمزايلة، يبطل تلك المذاهب فتفطّن.

وفي الملل والنحل: «الضابط في تقسيم الأُمم أن نقول من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول؛ وهم ***السوفسطائية***، ومنهم من يقول بهما وبالحدود والأحكام، وهم الصابئة، ومنهم من يقول بهذه كلّها، وهم ***المسلمون***، ومنهم من يقول بالمحسوس لا بالمعقول، وهم ***الطبيعيّة***، ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول معه ولا يقول بحدود وأحكام، وهم ***الفلاسفة الدهريّة***»[(٤)] انتهىٰ.

ولا يخفىٰ ما فيه؛ إذ الدهريّة هم الطبيعيّة المنكرون للمعقول، كما يظهر من حديث الإهليلجة[(٥)]، وستسمع، مع خروج الثنويّة.

---

(١) في الأصل: «يعبدونه».

(٢) في الأصل: «وصفاتها».

(٣) «الملل والنحل» ج٢، ص٣٥٨.

(٤) «الملل والنحل» ج٢، ص٣٠٧، بتصرف.

(٥) «بحار الأنوار» ج٣، ص١٥٢.

الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿ عن علي بن منصور قال: قال لي هشام بن الحكم[1]: كان بمصر زنديق تبلُغُه عن أبي عبد الله عليه السلام أشياء، فخرج إلىٰ المدينة ليناظره، فلم يصادفه بها، وقيل له: إنّه خارج بمكّة فخرج إلىٰ مكّة، ونحن مع أبي عبد الله عليه السلام، فصادفنا ونحن [مع أبي عبدالله عليه السلام] في الطواف، وكان اسمه عبدالملك، وكنيته أبو عبدالله، فضرب كتفه كتف أبي عبد الله عليه السلام ﴾.

أقول: الزنديق قد يطلق علىٰ مطلق الكافر والثنوي والدهري، ولكن المراد هنا الدهري، بدليل قول الإمام عليه السلام فيما سيأتي: (**يا أخا أهل مصر إنّ الذي تذهبون إليه وتظنون أنّه الدهر**).

وقيل: إنّه الطبيعة، أو الأشياء لا بدء لها، فإنّ الدهرية فِرقٌ، وكلّهم قائلون بأنّ الصانع طبيعة، وهي واجبة الوجود، قديمة.

وفي القاموس: «الزِنْديقُ ـ بالكسر ـ من الثنوية، أو القائل بالنور والظلمة، أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية، أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان، أوهو معرّب (زن دين) أي دين المرأة»[2].

وهذا الحديث روي في الاحتجاج[3]، وله مع أبي عبدالله عليه السلام مسائل كثيرة، سيأتي بعض منها أوّل الحجة، ومن أحبّ أن يراجعها كلّها فعليه بالاحتجاج، وعسىٰ أن ننقل بعضاً منها.

قوله: ﴿ فقال [له] أبو عبدالله عليه السلام : ما اسمك؟ فقال: اسمي عبد الملك، قال له: فما كنيتك؟ فقال: كنيتي أبو عبدالله، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فمن هذا الملك الذي أنت عبدُه، أمِن ملوك الأرض أم مِن ملوك السماء؟

---

(١) في الأصل: «هشام بن سالم» وما أثبتناه من المصدر.

(٢) «القاموس المحيط» ج ٣، ص ٣٥٣.   (٣) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٠٤.

وأخبرني عن ابنك، عبد إله السماء أم [عبد] إله الأرض؟ قل ما شئت تُخصم ﴾.

أقول: انظر إلىٰ حسن مخاطباتهم وبياناتهم وجمعهم لطرق المحاججة، كما قال تعالىٰ لمحمّد ﷺ: ﴿ ادْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[١] وقال تعالىٰ: ﴿ وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً ﴾[٢] وهم خلفاؤه، وهم القائمون مقامه، فسلك [به][٣] الطرق الثلاثة.

وقال بعض الفضلاء: «إنّه عليه السلام أوّل ما سلك به الجدال بالتي هي أحسن»[٤].

ولا يبعد أن سلك أوّلاً بالموعظة المأخوذة من القضايا المشهورة المسلّمة: أنّ الاسم لابدّ وأن يطابق المسمّىٰ، وأنّ القصد في الوضع مراعىً واشتراط المناسبة، وهو أحد الأقوال، وهو الحقّ المنصور عقلاً ونقلاً، وبسط ذلك يُطلب من «سلّم الوصول الىٰ علم الأُصول» وفّقنا الله لإتمامه.

ولقد أثبت الإمام ـ لعبد الملك ـ الصانع وحدوث ما سواه بخمسة براهين محكمة تامّة:

البرهان الأوّل: ما أقرّ به علىٰ لسانه من اسمه واسم ابنه، من أنّ هنا ملكاً معبوداً، فلا يمكنه النفي رأساً بعد إقراره به، فهو لا يخلو إمّا أن يكون عبدإله السماء أو عبدإله الأرض.

أقول: (قل ما شئت تُخصم) أي تُغلب، ولم يتكلم، لأنه مسترشد، وردّه عليه السلام بذلك الكلام من العناد إلىٰ الشكّ؛ ليقرّبه من الجهل البسيط، فتحصل له التخلية، لتؤثر التخلية وتنجع الموعظة، فبقي يفكّر، فلمّا رأىٰ منه ذلك أخّره ـ لمّا علم منه ـ إلىٰ فراغه من الطواف، حيث لم يكن له الجواب بديهياً.

وبيان لزوم الحجّة عليه، علىٰ كلّ تقدير نفرضه، والله أعلم، بأن نقول: لو فرض الإٰله في السماء، كيف يكون فيها إٰله مدبّر حكيم، وهي خراب خاوية؟ وإنّما هي اتفاقيّة، مع أنّه لا استغناء لها في فعلٍ عن الأرض، وكذا العكس، مع أنّ الأرض قابلة.

وإن فرض واحد منهما صانعاً للكلّ، فما هو؟ هل هو جسم منهما أو جسماني أو طبيعة

---

(١) «النحل» الآية: ١٢٥. (٢) «الفرقان» الآية: ٣٣.

(٣) في الأصل: «بهم».

(٤) «مرآة العقول» ج ١، ص ٢٣٦؛ «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٥٢، بتصرف.

أو ممكن؟ ولا يثبتون مجرّداً أيضاً مع أنه لا يفيد ـ وجميعه لا يصحّ لما هو عليه من الصفات ـ مع أنّ كلّ جزء فرض منهما مفتقر لغيره.

فإذن الملك خارج عنهما ـ حقيقة وصفة ـ مؤلف بينهما، [وأحدثهما][1] مع ما بينهما، وهو المطلوب.

قوله: ﴿قال هشام بن الحكم: [فقلتُ للزنديق:] أما تردّ عليه، قال: فقبّح قولي، فقال أبو عبدالله عليه السلام : إذا فرغتُ من الطواف فأْتِنا. فلمّا فرغ أبوعبدالله عليه السلام أتاه الزنديق، فقعد بين يدي أبي عبدالله، ونحن مجتمعون عنده﴾.

أقول: أخذ هشام الاستعجال لمّا رأىٰ علوّ الحقّ، لكن استظهر عليه الزنديق، حيث إنّ التأمّل والفكرة في الدليل مطلوب، وليس البحث بالغلبة، والإمام لم يقل له، وفاعل (قال) يعود إلىٰ الزنديق، فقول الصادق عليه السلام للزنديق: (إذا فرغتُ) الضمير يعود إلىٰ الإمام عليه السلام .

وصرّح في الحديث ـ بعد ـ بأنّ الزنديق لا يعبد ولا يقرّ بشيء من الشرائع، وعنده وجود العالم علىٰ هذا النظام علىٰ سبيل الإهمال والاتفاق، بغير حكمة، بل بمقتضىٰ الطبيعة، ولا فاعل غيرها، إلّا أن يكون مظهر الإسلام، وإن بطن خلافه.

ولا يدلّ علىٰ جواز دخول المشرك المسجد، فهو مخالف للنصوص، ولقول الله: ﴿ فَلا يَقرَبُوا المَسجِدَ الحَرَامَ ﴾[2] حتىٰ يحمل: أنه عليه السلام لم يأمر بإخراجه.

قال محمّد صالح: «وحمل عدم الأمر به علىٰ عدم الاقتدار وعلىٰ التقيّة محتمل، وحمل النهي عن الدخول علىٰ ما إذا كان الدخول موجباً للتلويث محتمل أيضاً»[3].

أقول: ويحتمل أنه جلس معه في غير المسجد، نعم يكون فيه إذا دخل المسجد أولاً، ولم يكن ذلك بأمر الإمام عليه السلام ولا رضاه، فيحمل علىٰ التقيّة أو كليهما، إن قلنا: بأنّ الجلوس فيه، وليس عدم الاقتدار وجهاً آخر غيرها، بل ليس المانع غيرها، أو يحمل علىٰ أنه مظهره موافقة العامة، فيدخل معهم، وحمل محمّد صالح لا وجهاً له، فإنّ حقيقتهم نجس، فهم

---

(١) في الأصل: «وأحدهما». (٢) «التوبة» الآية: ٢٨.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٣، ص٨، باختصارٍ ما صححناه علىٰ المصدر.

ممنوعون منه وإن [لم][1] يحصل تلويث، وإلّا ساووا غيرهم من وجه، ولبسط المسألة محل آخر.

قوله: ﴿فقال أبو عبدالله عليه السلام للزنديق: أتعلم أنّ للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم، قال: فدخلتَ تحتها؟ قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها؟ قال: لا أدري، إلّا أنّي أظنّ أن ليس تحتها شيء، فقال أبو عبدالله عليه السلام: فالظنّ عجز، لِما لا تستيقن؟ ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: أفصعدت السماء؟ قال: لا، قال: أفتدري ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب، ولم تنزل الأرض، ولم تصعد السماء، ولم تَجُزْ هناك فتعرف ما خلفهنّ وأنت جاحد بما فيهنّ، وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟، قال الزنديق: ما كلّمني بهذا أحد غيرك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: فأنت من ذلك في شكّ، فلعلّه هو ولعلّه ليس هو؟ فقال الزنديق: ولعلّ ذلك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: أيّها الرجل ليس لمن لا يعلم حجّة على من يعلم، ولا حجّة للجاهل، يا أخا أهل مصر تفهّم عنّي، فإنّا لا نشكّ في الله أبداً﴾.

أقول: هذا هو البرهان الثاني من أدلته عليه السلام.

وحاصله: أنّك كيف تنكر أن يكون صانع موجود حكيم خلاف[2] العالم، وأنت لم تَجُزْ العالم كلّه؟ ثم استدلّ عليه، بعد أن أقرّ الزنديق بأنه لم يصعد ولم ينزل، فيعرف ما هناك، أو يعرف العدم، فكيف يجحد وهو يقرّ بتناهيها، فلو بلغها لعلّه يستدل بدليل عليه تعالىٰ، وهذا لا ينافي كون المشاهَد دليلاً، لكنّ الزنديق أعرض عنه، فأثبته الإمام عليه السلام عليه بما يُشير إليه ويشبّه به، لعدم فكره وسيره المعنوي أو الحسّي، فبهت الزنديق، ورجع للشكّ صريحاً وصرّح به.

ومعلوم أنه لا علم لهم، إن هم إلّا يظنون، ولا شكّ أنّ الحجج العقليّة القاطعة وحسن المجادلة لا تحصل في غيرهم.

---

(١) في الأصل: «لا».

(٢) هكذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: «خلف».

فإذا كنت في شكّ فلعلّ ولعلّ[1].

ولم تكن له حجّة، إذ غير العالِم ـ والجاهل ـ لا حجّة له علىٰ العالِم؛ إذ لا علم له، ففرضه الرجوع لأقوال العالِم بما يبيّن له، فقال عليه السلام: (**إنّا لا نشكّ في ذلك**)، لما ترىٰ، ولما سيبيّن له من الآيات فيه وفي غيره، من الآفاق الدالّة علىٰ وجوده.

وهذه الحجّة من الموعظة، وفائدتها جذب القاصرين إلىٰ الاعتقادات الحقّة، ومقدّماتها مقبولة عند الخصم، ولذا سلّم، ولا يسع الرجوع من المظنون إلىٰ الموهوم، كما لا يسع الرجوع من المقطوع به إلىٰ المظنون.

وهذا أيضاً طريق إلىٰ البرهان بإرجاع المعاند إلىٰ الشكّ، لتحصل له التخلية ويصغي للدليل، وسيذكر عليه السلام له الدليل اليقيني المشاهَد، ولك أن تجعله دليلاً تاماً فإنّه قدّم له مقدمّة أحالته علىٰ رؤية ذلك، أو لزوم الإقرار من العجز، وليس في دليل الإمام عليه السلام أخذ باطل دليله، حتىٰ يكون من قبيل دفع باطل بباطل، وهو جدال بغير التي هي أحسن، وقد نهىٰ الله تعالىٰ عنه، وحاشاهم.

ولا يتوهم من قوله عليه السلام: إذ (**لم تجز**) (**ولم تصعد**)، فكيف تنكر، فلعلّ أنّ فيهنّ، ليس مراده: لعل أنّ في شيء من هذه المواضع إلٰهاً لم تره، والله لا مكان له.

بل المراد: لعلّ في شيء من هذه الأماكن شيئاً يدلّك عليه، فتعتقده وتعرفه؛ فإنّه قائل بالطبيعة، أو باللاتناهي، وهذه في الرؤية، أي في المعرفة بوجه من جهة الدليل، كما سمعت التقرير.

فقول الشيخ في الشرح: «إنّهما احتمالان:

أحدهما أنّك لم ترَ جميع هذه الأماكن، فكيف تنفي وجود الإلٰه الصانع؟ إذ لعلّ في شيء منها إلٰهاً لم تره» باطل، إذ لا وجه لقصد الإمام عليه السلام هذا الوجه في الاستدلال، بل هو في نهاية السعة عنه.

نعم، ***وجهه الثاني*** لا بأس به، وهو: «أنّك تنفي وجود الصانع، لأنّك لم تره، كما أنّك تنفي وجود شيء في هذه الأماكن؛ لأنّك لم تره، ولا ريب في أنّ الثاني ممّا لا ينبغي أن يعتقده العاقل، إذ عدم رؤية شيء لا يدلّ علىٰ عدم وجوده، فكذا الأوّل؛ لجواز أن يكون

---

(١) إشارة إلىٰ قوله عليه السلام: (فأنت من ذلك في شك، فلعلّه هو ولعلّه ليس هو؟).

الصانع موجوداً، وعدم رؤيته لا يدلّ علىٰ عدم وجوده، فكيف يعتقد به العاقل؟»[١] انتهىٰ.

وفي حديث الإهليلجة ـ الذي كتبه الصادق عليه السلام للمفضّل بن عمر، في جواب له في الردّ علىٰ أهل الطبيعة الدهريّة ـ هذا الدليل، قال الإمام عليه السلام لطبيب كان في حضرته من أهل هذا الرأي: (**أخبرني هل أحطت بالجهات كلّها وبلغت منتهاها؟ قال: لا، قلت: فهل رقيت إلىٰ السماء التي ترىٰ؟ أو انحدرت إلىٰ الأرض السفلىٰ، فجلت في أقطارها [وانتهيت أطرافها]، أو هل غصت في غمرات البحور [الغمرة]، واخترقت نواحي الهواء فيما فوق السماء وتحتها إلىٰ الأرض، وما أسفل منها، فوجدت ذلك المكان خلاء من مدبّر حكيم عالم بصير؟ قال: لا، قلت: فما يدريك لعلّ الذي أنكره قلبك هو في بعض ما لم تدركه حواسّك، ولم يحط به علمك، قال: لا أدري لعلّ في بعض ما ذكرت مدبّراً، وما أدري لعلّه ليس في شيء من ذلك شيء، قلت: أمّا إذا خرجت من حدّ الإنكار إلىٰ منزلة الشكّ، فإنّي أرجو أن تخرج إلىٰ المعرفة، قال: فإنّما دخل الشكّ عليّ لسؤالك إيّاي عمّا لم يحط به علمي، ولكن من أين يدخل عليّ اليقين بما لم تدركه حواسي؟ قلت: من قبل إهليلجتك هذه، قال: ذاك إذاً أثبت للحجّة**) الحديث[٢]. وهذا يكشف لك البيان هنا.

وقوله عليه السلام: (**إنّا لا نشكّ في الله أبداً**)، هذا ممّا لا شكّ فيه؛ لوضوح الدلالة وعمومها، ودلالة المخلوقات عليه تعالىٰ ذاتاً وصفة، جملة وفرادىٰ، فما يكون كذلك لا يصحّ أن يتصوّر فيه، ولكن يحتاج إلىٰ نظر وفكر في الجملة، بأقل تنبيه، كما قال تعالى: ﴿**وَكَأَيِّن مِن آيَةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ يَمُرّونَ عَلَيهَا وَهُم عَنها مُعرِضُونَ**﴾[٣] ﴿**قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ**﴾ الآية[٤].

ومعلوم أنّ جميع المشاهدات آثار لوجود صانعها، ذاتاً وصفةً وفعلاً وبكل اعتبار، فلابدّ لها من صانع، وسيأتي بيانه.

وليس هذا الوضوح يوجب أنّ معرفة الله تعالىٰ وتنزيهه بديهية، لا تحتاج إلىٰ دليل أصلاً، أو أنها من صنع الله مطلقاً، ينافيه كما سيأتي في موضعه، وإلّا لما أمر الله تعالىٰ بالنظر وذمّ التارك، ولما سلك الدليل العقلي المعلوم، وأتىٰ به مع الدهري وغيره، وبعض

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٩، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٥٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «يوسف» الآية: ١٠٥. (٤) «يونس» الآية: ١٠١.

أهل الفرق، كما ستعرفه في عينية الصفات ونفي الرؤية وغيرهما، حتىٰ أنّ مثل الدهريّ لا يرجع إلّا بعد علاج.

ولو كان ـ مثلاً ـ التقليد ـ مطلقاً ـ كافياً لما أتىٰ المعصوم عليه السلام بالدليل العقلي للمقرّ به، بل كان يقول: قلّدونا، ولما نزل القرآن به، وهو فيه طافح النظر.

وليس ذمّ المعصوم عليه السلام للكلام حيث اشتمل علىٰ الأدلّة العقليّة التي أتوا بها ونزل القرآن، بل لتركهم ما يقولون عليه السلام، ورجوعهم لهواهم، وصرّحوا[1] به عليهم السلام، وكم لهم من هفوة ـ ستأتيك مفصّلة، وسبق بعض ـ لمّا تركوا الأخذ من باب مدينة العلم، فلا تركن إلىٰ ما قيل: إنّ الإمام عليه السلام إنّما قصد في هذه المواضع التنبيه، إذ معرفته ضروريّة، ولم يسلك الدليل العقلي، حتىٰ إنه توهم عدم إتقان بعض الأدلّة، وحاشا المعصوم عليه السلام من ذلك، كيف وقد أمره الله بالدعوة بها؟!

نعم المعرفة تفصيلاً ـ بما تُدفع به الشبهة، وتتّضح الدلائل ويردّ المخالف ـ ليست واجبة عيناً، وكذا الكافي هو كون هذا المصنوع له صانع، فإنّ كون الصنعة لابدّ وأن يكون لها صانع ممّا لا يخالف فيه وثني ولا دهري ولا ثنوي، كيف وما أُلقِيَ في الأشياء بفطرها من الدلالة عليه أخصّ من ذلك؟!

هذا وبعض الدهريّة القائلون بعدم التناهي لا يثبتون صانعاً مطلقاً، فيحتاج إلىٰ إثبات صانع مطلق، ثم الخاص، أو دفعة.

قيل: إنكارهم، إنّما هو لغلبة الشيطان والشبه.

قلنا: لا يوجب سقوط النظر، وأنه لا يحتاج إلىٰ دليل، بل لو فكرت لوجدته دالاً علىٰ العكس، إذ المسائل الاستدلاليّة سبب العدول عن الحق فيها ذلك، بل الكلّ، إذ للشيطان التشبيه، وكثيراً ما يشبّه في كل فرد، لكن سرعة الدليل وتأثيره في النفس يدور مدار قرب النفس للجهل البسيط وبُعدها، وكذا قوة الاستعداد وضعفه، ولا شيء أعمّ وأتمّ دليلاً منه، قال الله تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِم ﴾ الآية[2]، وقال تعالىٰ: ﴿ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ ﴾[3].

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٧١ باب الاضطرار إلىٰ الحجة ح ٤.

(٢) «فصّلت» الآية: ٥٣. (٣) «إبراهيم» الآية: ١٠.

نعم، ليس إثباته متوقفاً علىٰ [معرفة][1] الدور والتسلسل كما قيل، هي أوضح من ذلك، فمتىٰ نظر إلىٰ إتقان العالم وكمال نظامه أقرّ بثبوته، وأنّ مدبّره وفاطره عليم حكيم، وإن لم يخطر بالبال دورٌ وتسلسل، فتجد ـ بعد مشاهدة الآيات والتفكّر في نفسك والآفاق ـ أنّ إثباته بديهي حينئذٍ، وستعرض [الشبهة][2] للضروري حتىٰ يصير نظرياً، وستسمع مزيد كلام في آخر الكتاب إن شاء الله تعالىٰ.

وفي باب الإيمان: (**أنّ ممّا فرض علىٰ القلب معرفة الربّ**)[3].

وفي حديث المفضّل بن عمر: (**ذكّر يا مفضّل فيما أعطي الإنسان علمه، وما منع منه، فإنّه أعطي علم جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه، فممّا فيه صلاح دينه معرفة الخالق تبارك وتعالىٰ بالدلائل، والشواهد القائمة في الخلق، ومعرفة الواجب عليه من العدل، علىٰ الناس كافّة، وبرّ الوالدين وأداء الأمانة ومواساة أهل الخلّة، وأشباه ذلك ممّا قد توجد معرفته، والإقرار والاعتراف به في الطبع والفطرة من كلّ أمّة، موافقة أو مخالفة**) الحديث[4]، وأمثال هذا كثير يظهر للمتتبع.

وهو صريح الدلالة في رد جواز التقليد، وأنها بديهيّة لا تحتاج إلىٰ دليل أصلاً، أو أنها من صنع الله مطلقاً، والحديث الدال بظاهره علىٰ الأخير ستسمع ما فيه.

ونقول أيضاً: ومن صنع الله | المولود | ـ فهو أصل الكمال ـ ولكن بوسط وسبب، فهو الفاعل [بالعدل][5]، وسيأتي البيان في مجلّد العدل، فلا منافاة ولا ردّ، فخلق المولود من صنعه، وهو المصّور في الأرحام.

وفي النصّ: (**بعث الله ملكين خلّاقين**)[6] إذ الأسباب ليست استقلاليّة، شريك له، بل تسبّبت بلطفه، وقال الصادق عليه السلام: (**أبىٰ الله أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها**)[7].

---

(١) في الأصل: «سرعة». (٢) في الأصل: «المشبّهة».

(٣) «الكافي» ج٢، ص٣٤، باب في أن الإيمان مبثوت..ح١، وفيه: (فأمّا ما فرض علىٰ القلب من الإيمان فالإقرار والمعرفة... بأنّ لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً)... الخ.

(٤) «بحار الأنوار» ج٣، ص٨٢ – ٨٣، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «بالعمل».

(٦) «الكافي» ج٦، ص١٣، باب: بدء خلق الإنسان، ح٣.

(٧) «الكافي» ج ١، ص ١٨٣، باب معرفة الإمام...، ح ٧، وفيه: (بأسباب) بدل: (بأسبابها).

وفي حديث المفضّل: (إنّ الشكّاك جهلوا الأسباب والمعاني)[١]، وفي غيره كثير أيضاً، وفي الدعاء: (يا سبب كلّ ذي سبب)[٢]، وفي السجاديّة: (وتسبّبت بلطفك الأسباب،)[٣]، قال تعالىٰ: ﴿ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً ﴾[٤]، وفي حديث الإهليلجة: (وزعم أنّ انتحالي المعرفة لله تعالىٰ دعوىً، لا بيّنة لي عليها، ولا حجّة لي فيها، وأنّ ذلك أمر أخذه الآخر عن الأوّل، والأصغر عن الأكبر)[٥] انتهىٰ، وهذا صريح أيضاً في [احتياج][٦] المعرفة إلىٰ دليل، وعدم إجزاء التقليد، إلّا في فرد خاصّ، وإن عفي عنه، وستعرفه.

وما دلّ من النصّ علىٰ أنّ: (كلّ مولود يولد علىٰ الفطرة، حتىٰ يكون أبواه يهوّدانه وينصرانه)[٧]... إلىٰ آخره، غير ذاك، وإلّا لما وقع تبديل، لقوله تعالىٰ: ﴿ لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ﴾[٨]، فمعناه خلقه عاقلاً قادراً علىٰ التمييز، مستطيعاً، إذ فطرة الوجود لا تتبدّل دلالتها، وإن أنكر الجاحد بلسانه، فهو خلاف فطرته الأُولىٰ، وصحّ: (يكون أبواه يهوّدانه وينصّرانه) كما روي، ولولا الأُولىٰ ما صحّ التكليف بها، ولا أمكن تحصيل المعرفة واستطاعتها بالقوة، والفعليّة مع الفعل، وسيأتي البيان.

قوله: ﴿أما ترىٰ الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان، ويرجعان، قد اضطرّا، ليس لهما مكان إلّا مكانهما، فإن كانا يقدران علىٰ أن يذهبا فلِمَ يرجعان؟ وإن كانا غير مضطرّين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً؟ اضطرّا والله ـ يا أخا أهل مصر ـ إلىٰ دوامهما، والذي اضطرّهما أحكم منهما وأكبر. فقال الزنديق: صَدقت﴾.

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٥٩.

(٢) «المصباح» ص ٤٦٧، وفيه: (يا سبب من لا سبب له).

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٥٩، دعاؤه اذا عرضت له مهمة.

(٤) «الكهف» الآية: ٨٤.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٥٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) في الأصل: «احتجاج».

(٧) «غوالي اللآلىء» ج ١، ص ٣٥، ح ١٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٨) «الروم» الآية: ٣٠.

أقول: هذا هو **البرهان الثالث** من الأدلّة العقليّة، من مقام البرهان والحكمة، ومواده يقينية، فانظر إلىٰ حسن ترقّيه وجذبه للنفوس ومعالجته، واسلك سبيله ومنهاجه، وإنّه لبيان البرهان، بعد أن أرجعه إلىٰ الشكّ وحصل الاستعداد، ويقع البيان في مسائل:

المسألة الأولىٰ: أن القياسات التي يستدل بها علىٰ ثبوت المطالب خمسة:

الأول:البرهان وهو أعلاها،وهوالقياس المؤلّف من قضايايقينيةلتحصيل الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وما عليه الموجود، لا القياسات المأخوذة من التلازم والمفاهيم العقلية، طابقت أو لم تطابق الواقع،وبعضها صواب وصاحبها يسمّىٰ حكيماً،وهو أعلىٰ الطرق.

ولذا صدر أولاً في قوله تعالىٰ: ﴿ **ادْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ** ﴾ الآية[1]. ولكن ليس جميع الناس أهل حكمة، فاختلفت الحُجج، وخاطبوا الناس علىٰ قدر عقولهم، ولذا أمر بالدعوة بالباقي.

واعلم أنّ الاستدلال عليه بالنظر إلىٰ الأنفس والآفاق وصفاتها من مقام الحكمة والبرهان، لأنه مشاهد لا ينكر، بل يزداد وضوحاً بزيادة التفكّر والتعمّق في ظاهر الشيء وباطنه، وذلك لأنّ صنعة الشيء وأثره تُشابهه وتدلّ عليه بوجه من حيث هي أثره، إذ لو لم تدل عليه بوجه كانت مضادة له وممانعة، فلم تكن صنعته، وهذا خلف.

كيف وهو مُفاض منه؟ فهو من [وجوهه][2]، فلابدّ من أن يشابه صفة مؤثّره، قال تعالىٰ: ﴿ **سَنُرِيهِم آيَاتِنا فِي الآفَاقِ** ﴾ الآية[3] وعن الصادق عليه السلام، كما في تفسير الصافي، وغيره[4]: (**العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة، فما فقد من العبودية وجد في الربوبية**)[5]... إلىٰ آخره، وأفردنا هذا الحديث في رسالة.

وفي كلام علي عليه السلام لكميل، لبيان معرفة الذات، لا حقيقتها كمّا ظنّه المتصوّف الضال ومن تبعه[6]، قال علي عليه السلام: (**نور يشرق من صبح الأزل فتلوح علىٰ هياكل التوحيد آثاره**)[7]...

---

(١) «النحل» الآية: ١٢٥.
(٢) في الأصل: «وجوه».
(٣) «فصّلت» الآية: ٥٣.
(٤) «مصباح الشريعة» ص ٧، وفيه: (جوهر) بدل: (جوهرة).
(٥) «التفسير الصافي» ج ٤، ص ٣٦٥، صححناه علىٰ المصدر.
(٦) انظر: «جوامع الكلم» طبعة حجرية، المجلد الثاني، ص ٣١٥.
(٧) «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص ١٧٠.

إلىٰ آخر الحديث، وأفردنا الكلام عليه في رسالة، وقال تعالىٰ: ﴿ وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلا تُبصِرُونَ ﴾[1].

انظر إلىٰ الشعاع يشابه صفة الشمس، من حيث الحرارة واليبوسة، وضياء القمر يشابه صفة القمر من الضياء والرطوبة والبرودة، وظلّ النخلة يشابهها من حيث الطول والتخطيط، وكذا ظل الشجرة في الهيئة والورق، وكذا ظل الإنسان، وغير ذلك، فلا تظن أنّ الاستدلال بالآيات الآفاقيّة والأنفسيّة ليس من البرهان، وكيف وهو يفيد اليقين؟، والمعلول مفطور الدلالة علىٰ علّته، بما أودع فيه، ممّا يدلّ عليه، ممّا يمكن في حقّ الممكن إداركه.

تأمّل في البراهين اليقينيّة في الكتاب، بل وما يستعملها الحكماء، تجدها واردة هذا المورد، وإن اختلف المأخذ.

واكتناهه تعالىٰ مستحيل، وإنّما يعرف بوجه، وهو مقام تقييدي، فهو من مراتب الوجود، وأعلىٰ هذه المعرفة هو الاستدلال به علىٰ غيره، وسينكشف لك الأمر في باب «إنّه لا يُعرف إلّا به».

قال السيّد في تائيّته:

أدلّ دليل كان برهان ذاته	علىٰ ذاته المعلوم في كلّ فطرة
ومن بعده الآيات في الأنفس التي	نشاهدها في القوة الملكيّة
ومن بعده آيات آفاقنا كما	نشاهدها في كلّ لمح ونظرة
وبيّن في آياته في الكتاب ما	بها يكتفىٰ عند اختراع الأدلّة
ونذكرُ منها ما يدلّ بذاته	علىٰ ذاته من غير توسيط كثرة

الثاني: الخطابة، وهو قريب من الأوّل، وهو محصّل من مواد مقبولة، وفائدتها جذب القاصرين، ومنها الإلزام: الإيمان بقول الله ورسوله وخلفائه الأمناء الصادقين بالمعجزة والحقّ المستبين، والأخذ عنهم ليس تقليداً.

الثالث: الشعر الصحيح، فائدته جذب النفس وبسطها بمدح أو ذم، فقد يوفّر أخلاقاً حميدة أو ذميمة، وقضاياه تخييليّة أو تشبيهيّة صادقة.

---

(١) «الذاريات» الآية: ٢١.

وهذان القسمان داخلان في الموعظة، ويختلف [السكون][١] بها حسب قوّتها، فرُبّ نفس تضرّها الحكمة.

الرابع: الجدل الصحيح، ومادّته قضايا مشهورة أو مسلّمة عند الخصم، لتركّبه ممّا سمعت، وإن لم يكن موثوقاً بها عند المستدل، ولكنها تسكت الخصم، وفائدته إبطال باطل شبهة أو مانع، وقد يثبت به الحق.

الخامس: المغالطة والسفسطة، ويدخل فيها ماكان خطأ من الأقسام السابقة، وكلّه داخل بغير التي هي أحسن، كما نهىٰ الله عنه، فقال: ﴿ وَإِذَا رَأَيتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنهُم ﴾ الآية[٢]، وهذا مأخوذ من مقدمات باطلة، إمّا صورة أو معنىً أو ترتيباً، وأخذ الطبيعة كلّية أو جزئية، إمّا بالقوة فعلاً أو بالعكس.

وإن أردت شرح شروط الأقيسة وترتيبها فعليك بكتب المنطق، وعليك بالإتقان والوزن بميزان الحقّ المحمّدي، فإنّ المغالطة كثيرة الشُبه، ولكنّ الشياطين مرجومون.

المسألة الثانية: إنّ الأفلاك ذات شعور وإرادات، فتكون حركتها إراديّة، لا طبيعيّة ولا قسريّة.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو كانت طبيعيّة لكانت منتهية، إذ الحركة ليس [مطلوبة][٣] لذاتها، بل لغيرها، وهذه عادة الطبيعيّة، لكنّها غير منتهية، بل دائمة، كما صرّح به في حديث الإهليلجة[٤] وغيرها، ويفهم من هذا الحديث أيضاً من جري اتساق الليل والنهار، ويمتنع [أن تجري][٥] إيرادات علىٰ ذي الحركة الطبيعيّة، يوجب دوامها وتجددها، وإلّا لكانت إراديّة لا طبيعيّة.

وأيضاً لو كانت طبيعيّة، كان [المطلوب][٦] طبعاً بحركة واحدة، مهروب عنه طبعاً بنفسها، وهو محال، ولا خفاء في أنّ كل وضع يُطلب في الحركة المستديرة الوضعيّة يهرب منه، فكلّ وضع مقصود طبعاً [و] مهروب عنه طبعاً. وهو محال *.

---

(١) في الأصل: «سكون».
(٢) «الأنعام» الآية: ٦٨.
(٣) في الأصل: «مطلقاً».
(٤) «بحار الأنوار» ج٣، ص١٦٢، ١٦٣.
(٥) في الأصل: «تجرد».
(٦) في الأصل: «المطلق».
(*) للتوسعة انظر: «المباحث الشرقية» ج١، ص٦٢١ ومابعدها؛ «التحصيل» ص٦٤٩ ومابعدها؛ «المعتبر في الحكمة» ج٢، ص١٤٣.

وأيضاً الحركة الطبيعيّة إنّما تعرض عند الخروج عن مقتضىٰ الطبيعة، والسماوات لم تخرج عن مكانها ومقتضاها، فلم تكن الحركة الحاصلة لها طبيعيّة، وأيضاً الحركة ليست بذات شعور وإدراك، وإلّا لم تخل عن إرادة.

وإن قيل بالثاني -كما هو رأىٰ جماعة من المتألّهين[١]، ويؤيّده ما ورد: (أنّ علىٰ كلّ شيء ملكاً وكلّ يسبّح) وما شابه ذلك - حصل المطلوب، وهو الحقّ.

والسماوات ذات شعور وإدارك فلا تكون حركاتها طبيعيّة؛ لمنافاتها لها، بل تكون إيراديّة.

علىٰ أنّا نقول: ممّا أقترّ للعارف عقلاً ونقلاً أنّ الحركة الطبيعية إراديّة في نفس الأمر، إذ لا جبر في فطرة الوجود، والشعور عام بحسب الوجود، وإن اختلف شدّة وضعفاً، وقرباً وبعداً، بسيطاً أو مركّباً، ولا تتوهم من قول الإمام عليه السلام هنا، (اضطرّهما) أنه جبريّة قسريّة، لاستحالة دوامه، ومنافاته للعدل، لدلالته علىٰ أنّ [لهما][٢] شعوراً وإرادة تنافي ذلك؛ وإلّا لما لصدق الاضطرار والجبر، بل كناية عن كمال الانقياد وجريها علىٰ ما خلقت له، هذا ما يناسب الاختصار.

ويدل من النصّ علىٰ كونها ذات شعور وإدراك، قول الله تعالىٰ: ﴿ قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾[٣] ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ الآية[٤] ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[٥].

وفي النهج: (لولا أنها أتت طائعة لما كانت محلّاً للوحي ونزول القطر)[٦].

أمّا حمل ما ماثل هذه الآي علىٰ التخيّل الشعري، والقصد اللغوي الذي لا تحقق له - كما تستعمله العرب في موضوعاتها الشعريّة، كقولهم:

امتلأ الحوضُ وقال قَطني [حَسْبي رويداً قد ملأتَ بَطْني][٧]

---

(١) انظر: «الأسفار» ج٣، ص٢١٣ - ٢١٤.
(٢) في الأصل: «له».
(٣) «فصّلت» الآية: ١١.
(٤) «الأحزاب» الآية: ٧٢.
(٥) «الإسراء» الآية: ٤٤.
(٦) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٢، وفيها: (ولو لا إقرارهنّ له بالربوبيّة، وإذعانهنّ بالطواعيّة، لما جعلهنّ موضعاً لعرشه).
(٧) انظر: «معجم مقاييس اللغة» ج٥، ص١٤، والرواية المشهورة «سلا رويداً» ضبطناه علىٰ المصدر.

شكت لي النـــاقةُ مـــن حَـملِهَا ....

وقَـفتُ عـلىٰ الديـار فـخاطَبَتْني ....

ويسمّونه بلسان الحال، ويكون من قبيل المجاز، بل أنزل مراتبه؛ لعدم تحقق شيء فيهما ـ فباطل وتنزيل القرآن علىٰ أنزل المعاني.

مع أنه يصحّ لك القول: إنّ الدار والبعير لا يشكيان، ولا يصحّ النفي هنا، فلا تقول: كلّ شيء لا يسبّح بحمده، وهنا يطّرد، دونه هناك، والعجب أنّ الله تعالىٰ يقول: ﴿ لا تَفقَهُونَ تَسبِيحَهُم ﴾[١] وقالوا: لو كانت تسبّح حقيقة لفقهناها، لكنّا لا نفقهها، فهي لا تسبّح، فأيّ ردّ علىٰ الله أقبح وأشد من ذلك؟! ولا عجب من مثل البيضاوي[٢] وما ماثله، إنّما العجب ممّن قال بهذا القول من الإمامية، مع عدم دليل عقلي أو نقلي علىٰ ردّ ذلك، بل هما علىٰ خلافه، وكذا المتألّهين وجماعة من علماء النظر عليه.

وقال علي عليه السلام في بيانه للعالم العلوي، كما في الدرر والغرر[٣] للآمدي، وفي إرشاد الديلمي وغيرهما، إلىٰ أن قال عليه السلام: (**وخلق الإنسان ذا نفسٍ ناطقة، إن زكّاها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أوائل عللها، وإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد**) إلّا بعد عمل وتحصيل بشروط، والمشابهة حاصلة، تعالىٰ الله علواً كبيراً أن تكون السماوات، معدن الوحي وتقدير الأرزاق، التي خلقها أكبر من خلق الناس، أن تكون كذلك، وكذا مخاطبة علي بن الحسين عليه السلام، في قوله: (**أيّها الخلق المطيع الدائب السريع، المتردّد في منازل التقدير**)[٤]...إلىٰ آخره، فلو لم يكن ذا نفس وإرادة لما وصفه بالطاعة ونسبها له، وكذا التردّد الدُؤُوب.

ولو نزّلنا جميع كلماتهم وأدعيتهم والآيات علىٰ التخيّلات الشعرية الغير الواقعية، فسد علينا كثير، ولزم ردّ كثير من معاجزهم، والشك في إخباراتهم عن أحوال القبر والحساب وغيرهما، ولكن ﴿ كَذَّبُوا بِمَا لَم يُحِيطُوا بِعِلمِهِ وَلَمَّا يَأتِهِم تَأوِيلُهُ ﴾[٥] ﴿ كَذَلِكَ فَعَلَ

---

(١) «الإسراء» الآية: ٤٤.

(٢) «تفسير البيضاوي» ج ١، ٥٧٢، ج ٢، ص ٢٥٤، ٣٥٠، ٤٢٤.

(٣) «الدرر والغرر» ص ٤٢٣، الرقم: ٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ١٨٣، من دعائه إذا نظر إلىٰ الهلال.

(٥) «يونس» الآية: ٣٩.

﴿الَّذِينَ مِن قَبلِهِم فَهَل عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا البَلاغُ المُبِينُ﴾[١].

والدليل النقلي على ثبوت الإحساس والشعور لهم كثير، كقوله تعالى: ﴿فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[٢] جمع بالواو الخاصّة بالعقلاء، ونسب الحركة لهم.

وأيضاً الحركة لابدّ وأن تكون لغاية أو [غيرها][٣] لاستحالة أن تكون جزافاً وعبثاً، إذ لا جزاف وعبث في الوجود أصلاً.

لا جائز أن يكون الغاية والغرض استخراج أوضاع الحركة، لأ امر عرضي لازم لها، فلا تكون مقصودة، ولدخوله حينئذٍ في السابق في الحقيقة، فتكون السماوات حينئذٍ كالإنسان المتردّد في مكان، لا غاية له غير التردّد أصلاً.

ولا جائز أن يكون لطلب [غير][٤]، لعدم خروجها لأمرٍ سفلي، إذ لا توجه للسافل من العالي، إلّا التوجّه العرضي؛ لكمال ظهوره الفرعي، وهذا حقّ نقول به، لكنّه يثبت ما نقول، وأمّا منعه مطلقاً ـ كما هو ظاهر إطلاقٍ من حكماء النظر ـ فممنوع، والعقل والنقل بخلافه.

نعم ليس للعالي توجه وظهور للسافل بذاته، هو لا ينافي ما نقول، ومراد الحكماء المتقدّمين[٥] ذلك، وإن توهّم ذلك المتأخر خلاف المراد من عبائرهم، وللبسط محلّ آخر، مع منافاة الدوام لهما، ولا لأمر جزئي وإلّا انقطعت، ولا لطلب محال وإلّا لم تتحرك له، فلابدّ لأمر عقلي [للتشبه][٦] به، ويلزم منه نفع السافل، فبديهة استلزام هذا للشعور والاختيار.

وأيضاً الحركة، وإنْ |كان| مبدأها القريب الطبيعة، لا متجدّدة، لكن لا تصلح أن تكون فاعلة لها وقابلة بذاتها، فلها مبادئ مرتّبة ـ كالأفعال الاختيارية ـ فبعضها من عالم العقل والتدبير، وبعضها من عالم النفس والتقدير، وبعضها من عالم الطبيعة والتسخير، والكلّ بقضاء العزيز الخبير، وتدبير الحكيم البصير.

فإذن الفارق بين تحريك الإنسان وغيره أنّ للحيوان إرادة متفننة، حسب اختلاف دواعيه وقواه العنصريّة وتركّب شهوته، وإرادة غيره على نمطٍ واحد وطريقةٍ واحدة، لبساطته، فلا يظهر اختلاف، كحركات الأفلاك والعناصر الكليّة والنبات، وإن كان مركبّاً ذا

---

(١) «النحل» الآية: ٣٥.
(٢) «يس» الآية: ٤٠.
(٣) في الأصل: «غيرهن».
(٤) في الأصل: «خير».
(٥) «التحصيل» ص ٦٥١ – ٦٥٢.
(٦) في الأصل: «للتشبيه».

قوىً متعدّدة، إلّا أنّ للجميع مذهباً واحداً، لقصر دائرته وعدم تكثّر الأسباب الخارجة عن ذواته، والدواعي المختلفة، فإذن لا يصح كون حركة الفلك طبيعية مختصّة، بل لا [طبيعية][1]كما يريدون، فتدبّر.

وأما الثاني: فلأنّه حيث انتفىٰ الطبع انتفىٰ القسر قطعاً، ولدلالة أكثر النصّ علىٰ ثبوت الاختيار لهم، وكذا لا دوام للقسر، ولتعالي الملك أن يقسر مخلوقاً ما، ويمنعه عمّا تقتضيه ذاته وفيه كماله، لأنه الجبر المنافي للعدل، وإن قيل: لا اقتضاء لها لشيء أصلاً ولا طلب، فإذن لا تقل: إنّها مقسورة، [بل][2] قل: هي كالاحجار الجماديّة التي لا يكون فيها طلب للمركز، إذ في الحجر ذلك، وله طبيعة كالأرض، وهي اليبوسة والبرودة، وحينئذٍ لا يكون في الوجود موجود كذلك، فيستحيل الفرض، وسيتّضح لك أنّ الحجّة لا تتم إلّا بإثبات اختيارهما، وأنّ الحركة إيراديّة، أو القول بأنّ الله يباشر تحريك الأجسام، أو أنه مجبور، تعالىٰ الله.

المسألة الثالثة: في تقرير البرهان كما أفاده الإمام عليه السلام، لمن له قلب وتفكر، وأراه في الآفاق الخارجة عنه، ويكون السائر حينئذٍ غير الطريق ـ بخلاف النفس، فإنّ السائر والطريق فيها شيء واحد، وهي أدقّ ـ ولهذا أراه في الآفاق المشاهَدة، وبدأ له بأظهر الأشياء، وهو الشمس والقمر والليل والنهار، وما فيها من كمال الصنع والتدبير الجاري علىٰ نمط واحد، وما لهم من الصفات المتخالفة اللّازمة، فخلق الشمس ـ كما ترىٰ ـ حارّة والقمر بارد، وكذا الليل والنهار، والشمس والقمر يلجان في بروجهما دائبين لا يتغيّران، في أزمنتهما وأوقاتهما، ففكّر في طلوع الشمس وغروبها، لإقامة الليل والنهار، بحركتها العارضة لها التي تسمّىٰ اضطراريّة، وهي حركتها بحركة المحدّد، كما اتفقت عليه الحكماء، وقام عليه الرصد؛ من أنّ للنجوم حركات ذاتيّة وأخرىٰ عرضيّة.

وفي حديث المفضّل في النجوم: (فكلّ واحد منها يسير بسيرين مختلفين، أحدهما عام مع الفلك نحو المغرب، والآخر خاص لنفسه نحو المشرق، كالنملة التي تدور علىٰ الرحىٰ فالرحىٰ، تدور ذات اليمين والنملة تدور ذات الشمال، والنملة في ذلك تتحرك حركتين

---

(١) في الأصل: «طبيعة».

(٢) في الأصل: «قبل».

مختلفتين إحداهما بنفسها فتتوجّه أمامها، والأُخرىٰ مستكرهة مع الرحىٰ فتجذبها لخلفها)[١] انتهىٰ، مع مالها من الحركة الخاصة، كما تشاهد من ارتفاعها وانحطاطها لإقامة الفصول الأربعة، بكماله تكمل السنة ويصحّ حساب الزمان، وفيه تدرك الغلّات المختلفة، فعليك بحديث المفضّل وغيره.

وكذا في طلوع القمر ليلاً، (ولا يقوم عليه حساب السنة)[٢]، ويكمل الدورة في شهر، وفي إنارته في الليل ولكل في كل يوم [حدود][٣]، وهكذا دائماً علىٰ هذا النسق، وكذا الليل والنهار مجموعهما [اثنا عشر][٤] ساعة كلاً عند الكل، كلّ واحد متحيّز عن الآخر، قال تعالىٰ: ﴿ **وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ** ﴾[٥].

فلكلّ حدّ محدود لا يعدوه، مع أنّ كلّاً منهما داخل في الآخر زيادةً ونقصاناً، فكلّ ما ينقص من الليل يدخل في النهار وبالعكس، وأطول ما يكون النهار في حزيران، آخر السنبلة، فالنهار حينئذ ست عشرة ساعة، ولا يكون أطول من ذلك في المعمور، الذي يصحّ بقاء الحيوان ومعاشه فيه، كما في حديث المفضّل[٦]، ووافقه الحدس والفكر الصائب، والليل حينئذٍ ثمان ساعات، وهو أقصر ما يكون.

ثم يأخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة، إلىٰ حلول الشمس آخر الجوزاء، فيعتدل الملوان، وهو الاعتدال الخريفي، ثم يزيد الليل إلىٰ سبع عشرة من كانون الأوّل، عند حلول الشمس آخر القوس، فالليل ستّ عشرة ساعة، والنهار ثمان ساعات، والليل حينئذٍ في نهاية الطول، ثم يأخذ في النقيصة إلىٰ حلول الشمس آخر الحوت، فيستويان؛ وهو الاعتدال الربيعي، ثم يأخذ النهار في الزيادة ويستأنف الدور، وهكذا دائبين، والشمس تجري (**لا مستقرّ لها**)، كما روي[٧] عنهم عليهم السلام.

وقال تعالىٰ: ﴿ **وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ** ﴾[٨] وفي الإهليلجة: (وجري الشمس والقمر في

---

(١) «توحيد المفضّل» ص٨٢ ـ ٨٣، بتفاوت في بعض الألفاظ.

(٢) «توحيد المفضل» ص ٨١.

(٣) في الأصل: «محدود».

(٤) في الأصل: «اثني عشر».

(٥) «الإسراء» الآية: ١٢.

(٦) «توحيد المفضل» ص ٨٦؛ «بحار الأنوار» ج ٣، ص١١٨.

(٧) «مجمع البيان» ج ٨، ص٥٤٦.

(٨) «البروج» الآية: ١.

البروج دائبين لا يتغيّران في أزمنتهما وأوقاتهما)[1].

فإذا فكّر العاقل فيما يرىٰ من آيات الشمس والقمر ـ وما يلزمهما من كمال الانتظام والحكمة التي لا تغيّر فيها، ولا خروج لهما عن مكانهما، بل حركتهما دوريّة وضعيّة، كما عليه قاطبة الحكماء ـ يتبصّر بقلبه وفكره، كما دلّ عليه بصره وحدسه أنّ هذا ليس من تلبيس الأوهام وتفتيش البصر الحسّي، بل لابدّ وأن يكون صادراً من حكيم عليم قادر ذاتي، لا يكون لذاتهما قِدَميّة، وإلّا لم تعتور عليهما الصفات.

ثمّ وإن كانا قديمين ولهما طبع واحد، فإذا ذهبا فَلَمْ يرجعا زاد فعل الطبيعة واحداً، بل لا يرجعان، وكذا إن كان طبعهما الرجوع لا يذهبان، وإن كانا بطبيعة واحدة مختارين ـ أو متعدّدَي الطبيعة، وكلّ منهما مختار استقلالي ـ فَلَمْ يجريا علىٰ سنّة واحدة، ويتحركا بالحركة الاضطراريّة العرضيّة قسراً وليس بطبع الشيء أن يقتضي أمرين متضادين، ولا يختار المنافي، ولا يدرك أحدهما الآخر.

وإن قيل: أحدهما ذاتاً والثاني عرضاً، جاء الاختيار والعمد والتدبير، وإذا كان كل مختار نسبته للأمرين متساوية فلِم اختار أحدهما الليل والثاني النهار، ولم يتبدّل النظام فيقع الليل نهاراً وبالعكس؟ فإذن لابدّ من مخصص ومرجّح أحكم منهما.

وقوله عليه السلام: (أحكم) دالّ علىٰ ثبوت الاختيار والشعور لهما، الموجب لافتقارهما ـ في أفعالهما ـ إلىٰ مرجّح خارجي أيضاً، فعلمنا أنّ لهما مبدأ أحكم منهما وأعلم وأقدر منهما، وإلّا لم نشاهد منهما هذه الحكم.

فإن قلتم: هي الطبيعة، وإنّها عالمة محكمة لا تفعل [إلا] الخيرات، فلِمْ لا تثبتون الواجب؟ مع أنّكم حينئذٍ أثبتم الواجب، ورجعنا معكم في جواز التسمية وعدمها.

وإن قلتم: لم يكن فيها من هذه الصفات، امتنع أن يصدر منها هذا الإحكام والإتقان الجاري علىٰ سنّة واحدة، بما يعجز النظر الثاقب عن إداركه، واحتيج إلىٰ إثبات واجب غيرها، مختار عالم حكيم.

ونقول حينئذٍ أيضاً: إمّا أن يكون الواجب تعالىٰ هو المباشر لتحريكها ـ وتعالىٰ الله علوّاً كبيراً، وإلّا كان نفساً أو طبيعة ـ أو لمباشرة غيره، والقريب النفس ـ بما تتصوّر من المشابهة

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

العقليّة ـ فتتحرك، ولك أن تسمّيه بالملَك، فلا مشاحّة فيه، ولا تختلف حركاتها، لعدم اختلاف الإرادة ومبدئها، لكمال البساطة، فيكون علىٰ نمطٍ واحد، فهذا الاضطرار لا ينافي الاختيار، بل هو عينه، كما عرفت في المسألة الثانية.

أو المراد بها الحركة العرضيّة بالفلك الكلّي وتسمىٰ عندهم قسرية واضطراريّة وسوقيّة، وهاتان الحركتان لا ينكرهما حكيم ولا دهري؛ لضبط الملوين وغيرهما بهما، فقوله ﷺ: (قد اضطرّا) لا يدل علىٰ أنهما جامدان مطلقاً، وهم مقسورون، مع ما عرفت من الرويات، والآيات [دالة][1]، فتدبّر.

وبالجملة فالإحكام والإتقان، والمصالح الجارية علىٰ نمط واحد منهما، لا ينكر، فقوة التحدّس تقطع بأنه لابدّ من أن يكون لهما مبدأ كذلك، فإن كان الطبيعة فما المانع من إثبات الواجب؟ وإن لم تكن كذلك فلابدّ من مبدأ أصلاً، لكن لا نقول بأنها واجبة ـ فالشمس والقمر والليل والنهار من أعظم آياته، الدالة علىٰ ثبوته وعلىٰ حدوثه* ـ نفسها.

فتبيّن أنّ هذا التدبير يمتنع صدوره عن جسم أو جسماني، أو يكون جزافاً أو إهمالاً.

قوله: ﴿ ثم قال [الإمام][2] أبوعبدالله ﷺ: ياأخا أهل مصر إنّ الذي تذهبون إليه وتظنون أنه الدهر، إن كان الدهر يذهب بهم لِمَ لا يردّهم؟ وإن كان يردّهم لمَ لا يذهب بهم؟ القوم مضطرّون ياأخا أهل مصر ﴾.

هذا هو **البرهان الرابع** وهو أشبه شيء بالحَلّ، وهو أنّ الدهري يقول: إنّ الحياة من الدهر، ومتىٰ انفكّ هذا الترتيب ـ بحسب الدهر ـ لا شيء وراءه، فإن كان الدهر يذهب بالموجودات ـ وهم الأموات ـ فلِم لا يقتضي الإذهاب بهم كمّلاً، يوجد موجود فيفنىٰ آخر؟ وإن اقتضىٰ طبعه الإحياء والإيجاد، فلِمَ لا يقع عدم إذهابه؟ فالدهر لا شعور له، وإن يقع فعله اتفاقياً فكيف يختلف؟ فلابدّ من قاهر قهرهم علىٰ ذلك، واضطرّهم عليه، يفعل باختيار وعلم، وأشير إلىٰ هذا الدليل بقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَنْ يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ ﴾[3].

---

(١) في الأصل: «دلالة».

(٢) ليست في المصدر.

(*) أي الدالة علىٰ ثبوت الواجب، وحدوث العالم.

(٣) «يونس» الآية: ٣١.

وبالجملة: الإحياء والإماتة متضادان، وهما مشاهدان، فلابدّ لهما من فاعل مختار، والطبيعة ليست كذلك، فلابدّ وأن يكون فاعلاً مختاراً وغيرهما، وأنّىٰ للطبيعة وإيجاد ما هو درّاك عالم في نهاية الفطنة والعقل، وكمال التدبير وتَفتُّرِ الإرادة والاختيار من نطفة جامدة وطبيعة كاسدة، وهي لم تكن كذلك، فمن أين دخل هذا التصرّف والكمال؟ فتفطّن بكمال نفسك، وليس الأمر |إلّا| كما حكىٰ الله عنهم: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[١].

وقال الشارح محمد صالح: «ضمير (بهم) إمّا راجع للمدركات، سواء كانت نفوساً مجرّدة عن البدن أم لا، أو من باب التغليب إلىٰ الكائنات العلويات والسفليات، ولعلّ المراد أنّ للكائنات وجودات وصفات وكمالات هي ذاهبة إليها، تاركة لإضدادها، مثلاً: للإنسان موت وحياة، وللشمس والقمر وسائر الكواكب حركات بالأُصالة دائماً، من الغرب إلىٰ الشرق وهي تذهب إلىٰ جهات حركاتها، ولا ترجع إلىٰ خلافها ولا تردّ، والدهر لا شعور له، فإن صدر منه بمقتضىٰ طبعه إذهاب الكائنات إلىٰ جهاتها وصفاتها وكمالاتها، يرد أنه لِمَ يقتضي طبعه إذهابها إليها دون ردّها إلىٰ خلافها وأضدادها؟ وإن صدر منه الرد إلىٰ خلافها يرد أنه لِمَ يقتضي طبعه الرد إلىٰ خلافها دون الإذهاب إليها؟ ولا يمكن التخلص منه إلّا بأن يقال: اقتضىٰ طبعه ذلك، باعتبار مبدأ قادر، أعطاه ذلك الطبع باختياره، وهذا ـ مع كونه مثبتاً للمطلوب ـ مدفوع بأنه لا يجوز إسناد هذه الأفعال المختلفة»[٢]... إلىٰ آخره، فغير وارد علىٰ البيان، فإنّه ناظر إلىٰ أنّ الدهر لو اقتضىٰ فناء بعض ـ ولا مبدأ غيره ـ فلم اقتضىٰ هذا؟ ولم يكن اقتضاؤه أولاً الردّ وبالعكس، لا أنه يقتضي أمرين متضادّين، مع أنّ مذهب التحقيق أنّ الطبائع ذات شعور، فيصحّ إسناد المتخالفة لبعض، وتكون الدلالة علىٰ ثبوت صانع مختار أقوىٰ حينئذٍ.

وقوله: «فوجب إسنادها بلا واسطة إلىٰ فاعل»[٣]...إلىٰ آخره غلط، [وقول][٤] بقطع الأسباب ولاستحالتها ـ كما هو رأي الأشاعرة[٥] ـ فليس بمجرّد إثبات طبيعة أو ملك كفر،

---

(١) «الجاثية» الآية: ٢٤.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٦ – ١٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٧ – ١٨. (٤) في الأصل: «وقوله».

(٥) «شرح المواقف» ج ٨، ص ١٤٥ ومابعدها؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٢٣.

كما قد عرفت سابقاً.

وقال ملّا محسن في الشرح: «(إن كان الدهر يذهب بهم) من غير ردّ (لِمَ لا يردّهم)، يعني: إذهابهم وردّهم متساويان في الجواز، فلابدّ في وقوع أحدهما من مرجّح موجب، فينتهي لا محالة إلىٰ الواجب تعالىٰ، وكأنّ المراد بإذهابهم: إذهابهم إلىٰ العدم والفناء، وبردّهم: ردّهم إلىٰ الوجود علىٰ سبيل التناسخ، كما كانوا يعتقدونه.

(القوم مضطرّون)، يعني: في هذا الذهاب والارتداد، والمراد: أنهم مضطرّون تحت سلطنة من يفعل بهم ذلك»[1] انتهىٰ.

إلّا أنه مبني علىٰ تساوي الإذهاب والردّ في الجواز، مع أنّ الدهريّة لا يقولون بالتناسخ، إذ لا يُثبتون نفوساً تبقىٰ بعد فناء هذا البدن أصلاً، وإنّما ذلك قول لغيرهم، ولبعض جهّال الحكماء، في النفوس التي لم تخرج بعد إلىٰ الفعل، كالبُلّه والأطفال.

قوله: ﴿ لِمَ السماء مرفوعة والأرض موضوعة، لِمَ [لا] يسقط السماء علىٰ الأرض؟ ولم لا تنحدر الأرض فوق طباقها ولا يتماسكان ولا يتماسك من عليها ؟ ﴾.

وهذا هو **البرهان الخامس**، ولك جعله اثنين أُخر:

الأوّل: علىٰ الأرض فهو بحسب أقصىٰ كلّ مكان بحسب وجودها الفطري.

والثاني: باعتبار استمرارها وعدم طروّ المنافي، فإنّ علل الأشياء وكيفيّاتها دالة علىٰ باريها ﴿ **إِنَّ اللهَ يُمسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضَ أَنْ تَزُولَا** ﴾[2] ولك جعل قوله عليه السلام ستّة براهين، فتأمّل.

والبيان جملة: نجد السماء ـ سواء أريد به الفلك أو السحاب، والبيان علىٰ الأول ـ لا ينحدر ولا يتغيّر عن مكانه، لا صعوداً ولا هبوطاً، ونجد الأرض ساكنة في الوسط لا تقتضي العلوّ إلىٰ السماء ولا السفل، بل ساكنة في الوسط، وإلّا لم يتماسك ما عليها، وإن عرضت لها أي حركة أحياناً في الزلزلة، فلابدّ وأن يكون مبدأ لهذه الأشياء المتضادة، غير الطبيعة.

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٣١٣، بتفاوت.

(٢) «فاطر» الآية: ٤١.

فإن قيل: طبيعة السماء اقتضت ذلك، وطبيعة الأرض اقتضت ذلك؟

قلنا: اقتضىٰ كلّ ضد ما يقتضيه الآخر، وكذا ما بين السماء والأرض من الخفيف والثقيل، هل هو من اقتضاء طبيعة جامعة للكل، وهي لا تقتضي الضدّين؟ وأيضاً لم خصصت كلاً بمكان مخصوص وصفة وفعل، مع اشتراك الكلّ في الجسميّة؟ لابدّ من [مخصص][1]، وهو يقتضي العلم والإرادة، والطبيعة ليست بذي علم وإرادة فإذن لابدّ من الانتهاء إلىٰ مبدأ حكيم عليم، جعل طبيعة السماء تقتضي الاستدارة والحركة الدوريّة وغير ذلك، وطبيعة الأرض تقتضي السكون وغير ذلك، وهوالله القادر القاهر، فإنّا لاندفع الطبائع أو نحيلها وهي السبب القريب، لكن لانقول: هي العلّة الواجبة، وهي واجبة الوجود.

قال المفضّل في أثناء الحديث للصادق عليه السلام : فقلت له: يا مولاي إنّ قوماً يزعمون أنّ هذا من فعل الطبيعة، قال: (**سلهم عن هذه الطبيعة: أهي شيء له علم وقدرة علىٰ هذه الأفعال أم ليست كذلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من إثبات الخالق، فإنّ هذه صنعته، وإن زعموا أنها تفعل هذه الأفعال بغير علم ولا عمد، وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة، علم أنّ هذا الفعل للخالق الحكيم، وأنّ الذي سمّوه طبيعة هو سنّته في خلقه، الجارية علىٰ ما أجراها عليه**)[2] انتهىٰ.

وقال عليه السلام في موضع آخر منه ـ بعد ما عدّد المفضّل ما جعل في الإنسان من النوم والجُماع وغيرهما ـ: (**فانظر كيف جعل لكلّ واحد من هذه الأفعال، التي بها قوام الإنسان وصلاحه، محرّكاً من نفس الطبع يحركه لذلك ويحدوه عليه، واعلم أنّ في الإنسان قوىً أربعاً: قوة جاذبة تقبل الغذاء وتورده علىٰ المعدة، وقوة ماسكة تحبس الطعام حتىٰ تفعل فيه بالطبيعة فعلها، وقوّة هاضمة وهي التي تطبخه وتستخرج صفوه وتبثه في البدن، وقوّة دافعة تدفعه، وتحدر الثفل الفاضل بعد أخذ الهاضمة حاجتها**) ـ إلىٰ أن قال عليه السلام ـ (**أفَلا ترىٰ كيف وكّل الله سبحانه ـ بلطف صنعه وحسن تقديره ـ هذه القوىٰ بالبدن والقيام بما فيه صلاحه**)[3] انتهىٰ.

ولعمري ما ازدادت الحكماء علىٰ هذا، وقال عليه السلام في موضع آخر منه: (**إذ جعل ـ أي**

---

(١) في الأصل: «مخصوص».

(٢) «توحيد المفضّل» ص١٨ ـ ١٩، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «توحيد المفضّل» ص٣٦ ـ ٣٧، صححناه علىٰ المصدر.

الحكيم ـ الطبيعة تجري أكثر ذلك على مجرىً ومنهاج معروف، وتزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها، فيستدل بذلك على أنها مصرَّفةٌ مدبَّرَة فقيرةٌ إلى إبداء الخالق وقدرته في بلوغ غايتها وإتمام عملها، تبارك الله أحسن الخالقين)[١] انتهى.

ومثل هذا كثير، وهو صريح في ثبوت الطبيعة ونسبة فعالها لها كما يقوله الحكماء، وليس بطلان مذهب الدهريّة بذلك، فليتهم قالوا بأنّ لها فعلاً ونسبوه لها، ولكنّها مدبَّرة ليست بواجبة، بل مخلوقة، فإنّ هذا لا يُنكر، كسائر الأسباب الوجودية التي لا ينكرها حكيم، والنصوص والآيات بها طافحة.

ومن هذا القبيل ما في الإحتجاج، من أنه عليه السلام قال للزنديق: (وإنّ لكل نجم منها موكل مدبّر، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين)[٢]، وقال عليه السلام : (طبع الأرض باردة يابسة)[٣]، وذكر عليه السلام لزحل طبعاً، وكذا المشتري والشمس والقمر، فتدبّر.

فاندفع حينئذٍ كثير من مناقشات العوام والجّهال، بغير تدبّر للحكماء، من أنّ نسبة الفعل إلى الطبيعة مطلقاً عزل لله سبحانه عن القدرة والتدبير ـ نعوذ بالله من جعل الواجب كالطبيعة ـ كما يلزم | هذا | من نفيها أو نفي الأسباب، وتعالى الله عن مباشرة خلقه، وهو الفاعل بفعله، بل هو الله مفيض الطبائع، ومفيدها الوجود والقوّة.

ولك أن تجعل من قوله عليه السلام : (لِمَ لا تسقط)... إلى آخره، دليلاً آخر.

وبالجملة: فكلّ فرد من الآفاق إذا نظرته باعتبار نفسه ـ في إحكامه وإتقانه وصفاته اللّازمة له المختلفة والمضادّة ـ وجدته دالاً على حكيم واحد، مدبّر عليم، كما أنّك إذا نظرت إلى جملة العوالم، وكمال ارتباطه بعضه ببعض ـ على تضادّ أجزائه، واقتضاء بعض منه الحركة وقتاً دون آخر، وبعض السكون دائماً والحركة، وكذا تكثّر الألوان وتضادها ـ وجدته في نهاية الصراحة والاضطرار إلى إثبات فاعل حكيم مُتقن مدبّر، وأنه لم يقع إلّا عن حكمة، وأين الطبيعة وذلك؟!

فإن قالوا: هذا صدر جزافاً لا عن حكمة.

قلنا: لا معنى للمُحكم المتقن إلّا الصادر على هذا النمط والمجرى، فليبيّن لنا المحكم المتقن، الصادر عن علم، إن كان هذا كذلك! فإذن يلزم أن يكون المتقن الصادر عن علم هو

---

(١) «توحيد المفضّل» ص ١٢١ ـ ١٢٢، صححناه على المصدر.

(٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٤٠.　　(٣) «توحيد المفضّل» ص ٩١، نقل معناه.

ما يكون غير منتظم متّسق مرتبط، بل العدل في نهاية الخلل، وهذا لا يقول به عاقل!

وفي الإحتجاج[١] وغيره[٢]: «عن هشام بن الحكم، قال: دخل ابن أبي العوجاء علىٰ الصادق عليه السلام فقال له الصادق عليه السلام: (أمصنوع أنت أم غير مصنوع؟) فقال: لست بمصنوع؟ قال الصادق عليه السلام: (فلو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟) فلم يحر ابن أبي العوجاء جواباً، وقام وخرج».

ثم لو قلت بأنّ هذا العالم، علىٰ ما هو عليه من الإحكام والإتقان، صدر عن الطبيعة.

قلنا: من أعطىٰ الطبيعة هذه الفطنة والوقوف علىٰ حدود هذه الأشياء بلا مجاورة لها؟ وهذا ممّا يعجز عن أدناه طافحات العقول في أعالي قوتها، بعد نهاية التجربة، فإمّا أن يوجبوا للطبيعة العلم والقدرة والحكمة وكمال الإتقان لهذه الأشياء، فقد أقرّوا بما أنكروه ونقضوا مذهبهم؛ إذ هذه هي صفات الخالق، وإن لم يوجبوا ذلك للطبيعة، فهذا العالم وصفاته وفعله يهتف في نهاية [الإذعان][٣] والاضطرار أنه فعلٌ لفاعل حكيم خبير، فتدبّر.

قوله: ﴿ قال الزنديق: أمسكهما الله ربّهما وسيّدهما، قال: فآمن الزنديق علىٰ يدي أبي عبدالله عليه السلام، فقال له حمران: جُعلت فداك إن آمنت الزنادقة علىٰ يديك فقد آمنت الكفار علىٰ يدي أبيك، فقال المؤمن الذي آمن علىٰ يدي أبي عبدالله عليه السلام: اجعلني من تلامذتك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ياهشام بن الحكم خذه إليك [وعلّمه]، فعلّمه هشام، فكان معلّم أهل الشام وأهل مصر الإيمان، وحسنت طهارته، حتىٰ رضي بها أبو عبدالله ﴾.

أقول: لمّا عرفت دوران الأمر بين إمّا أن يجعل الطبيعة متّصفة بصفات الواجب ـ ونفي النقائص عنها، وهذا إقرار ـ أو يثبت مبدأً آخر فكذلك، أو ينكر الآيات الظاهرة وصفاتها، وهو محسوس مشاهد ـ مع أنه طالب حقّ، لا معاند ـ وهذا باطل، وكذا نسبة الفعل للطبيعة

---

(١) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٠٠، بتفاوت يسير. (٢) «التوحيد» ص٢٩٣، ح٢.

(٣) في الأصل: «الأعيان».

علىٰ ما هي عليه من الصفات، فلمّا عرف الحقّ آمن مثله. وضمير (كان) عائد لهشام.

وفي الاحتجاج: من جملة ما سأل به الزنديق أبا عبدالله عليه السلام، أن قال: فأخبرني عمّن زعم أنّ الخلق لم يزل يتناسلون ويتوالدون، ويذهب قرن ويجيء قرن، تفنيهم الأعراض والأمراض وصنوف الآفات، ويخبرك الآخر عن الأول، وينبئك الخلف عن السلف والقرون عن القرون، أنهم وجدوا الخلق علىٰ هذا الوصف بمنزلة الشجر والنبات، في كلّ دهر يخرج منه حكيم عليم بمصلحة الناس، بصير بتأليف الكلام، ويصنّف كتاباً قد حبّره بفطنته، وحسّنه بحكمته، قد جعله حاجزاً بين الناس، يأمرهم بالخير ويحثّهم عليه، وينهاهم عن السوء والفساد ويزجرهم عنه، لئلّا يتهارشوا ولا يقتل بعضهم بعضاً.

قال عليه السلام: **(ويحك إنّ من خرج من بطن أُمّه أمس، ويرحل عن الدنيا غداً، لا علم له بما كان قبله ولا ما يكون بعده، ثمّ إنّه لا يخلو الإنسان من أن يكون خلق نفسه أو خلقه غيره، أو لم يزل موجوداً، فما ليس بشيء لا يقدر أن يخلق شيئاً وهو ليس بشيء، وكذلك ما لم يكن فيكون شيئاً، يسأل فلا يعلم كيف كان ابتداؤه، ولو كان الإنسان أزليّاً لم تحدث فيه الحوادث، لأنّ الأزلي لا تغيّره الأيام، ولا يأتي عليه الفناء، مع أنّا لم نجد بناءً من غير بان، ولا أثراً من غير مؤثر، ولا تأليفاً من غير مؤلف، فمن زعم أنّ أباه خلقه، قيل: فمن خلق أباه؟ ولو أنّ الأب هو الذي خلق ابنه لخلقه علىٰ شهوته، وصوّره علىٰ محبته، ولملك حياته، ولجاز فيه حكمه، ولكنّه إن مرض فلم ينفعه، وإن مات فعجز عن ردّه، إنّ من استطاع أن يخلق خلقاً، وينفخ فيه روحاً، حتىٰ يمشي علىٰ رجليه سوياً، يقدر أن يدفع عنه الفساد)**[1] انتهىٰ.

محاججة الرسول الدهريين

وفي الإحتجاج أيضاً، في محاججة الرسول صلى الله عليه وآله لسائر [الناس][2]، في حديث طويل منه محاججته مع الدهريّة، وهو يشتمل علىٰ براهين عديدة، متقنة ناشئة من معدن النبوّة ينبغي أن تكون مشهورة، وفيه: «ثم أنه عليه السلام أقبل علىٰ الدهريّة، فقال: **(وأنتم فما الذي دعاكم إلىٰ القول بأنّ الأشياء لا بدءَ لها، وهي دائمة لم تزل ولا تزال؟)** فقالوا: لأنّا لا نحكم إلّا بما نشاهد، ولم نجد للأشياء حدثاً، فحكمنا بأنها لم تزل، ولم نجد لها انقضاء وفناءً،

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «الإنسان».

فحكمنا بأنها لاتزال.

فقال ﷺ: (أفوجدتم لها قِدَماً، أم وجدتم لها بقاءً أبد الآبد؟ فإن قلتم: إنّكم وجدتم ذلك؛ أنهضتم لأنفسكم أنّكم لم تزالوا على هيئتكم وعقولكم بلا نهاية، ولا تزالون كذلك، ولئن قلتم هذا دفعتم العيان وكذّبكم العالمون الذين يشاهدونكم).

قالوا: بل لم نشاهد لها قدماً ولا بقاء أبد الأبد، فقال ﷺ: (فلمَ صرتم بأن تحكموا بالقدم والبقاء دائماً؟ لأنكم لم تشاهدوا حدوثها، وانقضاؤها أولىٰ من تارك التمييز لها مثلكم، فيحكم لها بالحدوث والانقضاء والانقطاع، لأنه لم يشاهد لها قدماً ولا بقاء أبد الآبد، أوَلستم تشاهدون الليل والنهار وأحدهما بعد الآخر؟) فقالوا: نعم، فقال: (هل ترونهما لم يزالا ولا يزالان؟) فقالوا: نعم، فقال: (أفيجوز عندكم اجتماع الليل والنهار؟) فقالوا: لا، فقال ﷺ: (فإذن ينقطع أحدهما عن الآخر، فيسبق أحدهما ويكون الثاني جارياً بعده) قالوا: كذلك هو، فقال: (قد حكمتم بحدوث ما تقدّم من ليل ونهار ولم تشاهدوهما، فلا تنكروا لله قدرة).

ثم قال ﷺ: (أتقولون ما قبلكم من ليل ونهار متناه أم غير متناه؟ فإن قلتم: غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله، وإن قلتم: إنّه متناه، فقد كان ولا شيء منهما) قالوا: نعم، قال لهم: (أقُلتم: إنّ العالم قديم غير محدث، وأنتم عارفون بمعنىٰ ما أقررتم به، وبمعنىٰ ما جحدتموه؟) قالوا: نعم، قال ﷺ: (فهذا الذي نشاهده من الأشياء، بعضها لبعض مفتقر، لأنه لا قوام للبعض إلّا بما يتّصل به، ألّا ترىٰ البناء محتاجاً بعض أجزائه لبعض، وإلّا لم يتّسق ولم يستحكم، وكذلك سائر مانرىٰ).

وقال ﷺ: (فإذا كان هذا المحتاج - بعضه لبعض لقوته وتمامه - هو القديم، فأخبروني أن لو كان محدثاً كيف كان يكون؟ وماذا كانت تكون صفته؟).

قال: فبهتوا وعلموا أنهم لا يجدون للمحدث صفة يصفونه بها إلّا وهي موجودة في هذا الذي زعموا أنه قديم، فوجموا وقالوا: سننظر في أمرنا»[1] انتهىٰ.

وكلامه هذا يشتمل علىٰ أربعة أدلّة برهانيّة:

الدليل الأوّل: من قوله: (فقال) إلىٰ (أوَلستم) وكأنه معارضة بجعل المقدمّة - الذي استدل به الخصم علىٰ مدّعىٰ القوم - دليلاً علىٰ خلافه، فهم جعلوا عدم وجدان المحدث

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٣٤ - ٣٨، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

دليلاً علىٰ قدم الأشياء، وعدم الفناء دليلاً علىٰ عدم الزوال.

فقال: كما لم تجدوا ذلك لم تعلموا لها قدماً، لأنكم لستم مع الأشياء حتىٰ تعلموا قدمها، وكذلك البقاء فإنّكم غير باقين، فثبت حكم من كان قبلكم وبعدكم، وعدم تمييز حالها، فيحكم عليها بالحدوث بمثل ما حكمتم، بل حكمنا أولىٰ، فإنّا لم نشاهدها إلّا منقضية متصرمة، فإذا ضمّها لهذه مقدمة لا ينكرها العيان، وهي التغيّر، كان الحكم بالحدوث لازماً، وهو الدليل من الجدال بالتي هي أحسن.

الدليل الثاني: وهو من قوله: (أو لستم) إلىٰ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (فلا تنكروا لله قدرة).

تقريره: كيف تعتقدون قدم الليل والنهار، مع علمكم بعدم اجتماعهما وانقطاع أحدهما، فأحدهما مولج بالآخر، فهو حادث متناه، وكذا الآخر، إذ الزائد علىٰ المتناهي بمقدار متناه؛ لزواله بالآخر، فبطل دليلكم وكانت الأشياء مصنوعة بقدرة الله تعالىٰ، وهذا من الجدال أيضاً.

الدليل الثالث: من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (أتقولون)إلىٰ قوله: (قال لهم: أقلتم).

تقريره: ما وصلكم من ليل ونهار إمّا متناه أو غير متناه، انفصال حقيقي، والأوّل يوجب التسلسل، وهو باطل بعدة براهين:

منها: ما ذكره هنا بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : **(قد وصلكم آخر بلا نهاية لأوّله)** وهو باطل، ويشبه أن يكون فيه إشارة إلىٰ برهان [التخالف][1]، وهو أنه يلزم أن يكون هناك قضيّتان مختلفتان، هما انقضاء جملة السوابق والمسبوقات، متساويتين ومختلفتين، فإنّ كل آخر مسبوق ـ كما أشار له عَلَيْهِ السَّلَامُ في الدليل الثاني ـ يلزم أن يكون بإزائه أوّل ـ أي سابق ـ فإذا وصلكم متناه، وكانت الأشياء متناهية، فتنتهي إلىٰ سابق غير مسبوق، أحديّ مدبّر.

ولك أن تأخذ منه برهان التطبيق أيضاً.

ولك أن تجعله دليلاً آخر، بأن تقول: ما وصل لنا موجود متناه، كالليل مثلاً أو النهار، أو الموجود كالسماء والأرض، ولو ذهب إلىٰ مالا نهاية لم يكن له وجود متناه، إذ وجوده مبني علىٰ انقضاء مالا نهاية له، وانقضاؤه محال، إذ المتوقف علىٰ المحال محال، لكن وجوده والانتهاء محسوس مُدرك، فلم يتوقف علىٰ محال، فما قبله متناه.

---

(١) في الأصل: «التآلف».

واعلم: أنّ إثبات التناهي لا يوجب التناهي إلىٰ زمان، وإلّا لم يتناه، فالزمان ينتهي إلىٰ عدم الزمان، وهي نسبة المتغيّر إلىٰ الثابت، وهي الدهر، وإلّا لو انتهىٰ إلىٰ زمان لم يدفع كلامه عليه السلام مذهبهم، فإقامة الأدلة علىٰ التناهي لا تنافي عدمه الزماني، فتدبّر.

فليس لمن ذهب إلىٰ حدوث العالم بجملته حدوثاً زمانياً تمسّك بذلك، ولا بمثل قوله عليه السلام: (كان الله ولا شيء معه)[1]، إذ ليس المراد به الزمان كما سمعت، بل مطلق الثبوت، فهو الآن علىٰ ما كان عليه.

وفي العيون عن الرضا عليه السلام ما لفظه: (أمّا الواحد فلم يزل واحداً، كائناً، لا شيء معه، بلا حدود ولا أعراض، ولا يزال كذلك، ثم خلق)[2]... إلىٰ آخره، فقوله: (كائناً... ولا يزال)، صريح في: (وهو الآن علىٰ ما كان)، مع أنّ هذا ممّا تواتر عليه الدليل العقلي والنقلي معنىً، كما سمعت أوّل الباب.

وفي أمالي الصدوق، في خطبة أميرالمؤمنين عليه السلام: (إن قيل: كان، فعلىٰ تأويل أزليّة الوجود، وإن قيل: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم)[3] هذا وستسمع: (كان ولم يزل حيّاً بلا كيف ولم يكن له كان)[4]... إلىٰ آخره، فضرورة إثبات (كان) ونفيها داعٍ علىٰ أنّ المنفية هي الدالّة علىٰ الزمان مطلقاً، والثابتة بمعنىٰ الأزليّة المطلقة.

وبالجملة: فكلّ موجود سوىٰ الله حادث، والزمان متناه لغير زمان، أمّا أنّ كل موجود سوىٰ الله فقد وجد في زمان، لم يكن قبل ذلك الزمان موجوداً فيه، فبطلانه بديهي ولا تدلّ عليه رواية، بل كلامه دالّ علىٰ عدمه وإلّا لكان مع الله آخر، وهو زماني، كما مرّ.

الدليل الرابع: من قوله: (أقلتم: إنّ العالم قديم)... إلىٰ آخره.

تقريره: إذا قلتم بقدم هذا العالم الذي نشاهده مفتقراً بعضه لبعض ـ محتاجاً لا غنىً لبعض عن آخر، كما يظهر من ترتيبه النباتات والمعادن والحيوان وافتقار العلويات إلىٰ السفليات وبالعكس، لكن باختلاف الجهة، فلا دور، وكذا الإنسان، ونحن لا نعني بالمحدث إلّا مَنْ هذه صفته، وأنتم قد جعلتموه قديماً، والمحدَث ضدّه القديم ـ فبيّنوا لنا

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٥٤، ص١٩٨، ح ١٤٥. (٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٦٩، ح ١.

(٣) «أمالي الصدوق» ص ٢٦٤، ح ٩، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ٨٨، باب الكون والمكان، ح ٣، وسيأتي في: «هدي العقول» ج ٤، الباب الأول.

صفته، فيلزم أن يكون ضدّ هذه الصفة، وهي صفة القديم، أي عدم التركيب وعدم الافتقار، وغير ذلك صفة الحادث، إذ هما ضدّان، فإذا ثبت قدم أمر بصفة فضدّها للحادث، وبديهة انقطاع حجّتهم.

وهذا الكلام منه عليه السلام دليل على ما قالت الحكماء[١] من ارتباط الأشياء وانطباق العوالم، وأنّ هذا بمنزلة شخص واحد، فتدبّر بفكرك الصائب، وعسىٰ أن ننقل لك جملة من البراهين في إبطال التسلسل زيادة، فترصّد.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿ عن أحمد بن محسن [الميثمي][٢] قال: كنت عند أبي المنصور المتطبب فقال: أخبرني رجل من أصحابي، قال: كنت أنا وابن أبيالعوجاء وعبدالله بن المقفّع في المسجد الحرام، فقال ابن المقفع: ترون هذا الخلق ـ وأومأ بيده إلىٰ موضع الطواف ـ ما منهم [أحدٌ] أوجب له اسم الإنسانية إلّا ذلك الشيخ الجالس ـ يعني أبا عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ـ فأمّا الباقون فرعاع وبهائم، فقال له ابن أبيالعوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: لأنّي رأيت عنده ما لم أره عندهم، فقال له ابن أبيالعوجاء: لابدّ من أختبار ما قلت فيه منه، قال: فقال [له] ابن المقفّع: لا تفعل فإنّي أخاف أن يفسد عليك ما في يدك، فقال: ليس ذا رأيك، ولكن تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إيّاه المحلّ الذي وصفت، فقال ابن المقفع: أمّا إذا توهمت عليّ هذا فقم إليه وتحفّظ [ما استطعت] من الزلل، ولا تثني عنانك إلىٰ استرسال فيسلمك إلىٰ عقال، وسمه مالك أو عليك ﴾.

أقول: المتطبّب: العارف بالطبّ.

---

(١) انظر: «المجلي» طبعة حجرية، ص١٩٣؛ «القبسات» ص٤١٠؛ «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٣٠٥.

(٢) في الأصل: «التيمي».

وابن أبي العوجاء من المعاندين، الذي قال الله فيهم: ﴿ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴾[1]، وطالما اعترض وسأل فأُجيب، وقلعت شبهته، فلم يرجع لما هو عليه من العناد.

وفي الإحتجاج للطبرسي: «عن عيسىٰ بن يونس، قال: كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصري، فانحرف عن التوحيد، فقيل له: تركت مذهب صاحبك، ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة؟ قال: إنّ صاحبي كان مخلّطاً، يقول طوراً بالقدر وطوراً بالجبر، فما أعلم اعتقد مذهباً دام عليه. فقدم مكّة متمرّداً وإنكاراً علىٰ من يحجه»... الحديث[2]، واسمه عبد الكريم.

و(أوجب) من الايجاب، إمّا علىٰ صيغة المتكلم أو الماضي للمجهول، والأوّل أنسب لقول ابن أبي العوجاء بعد: وكيف أوجبت.

وفي القاموس: «الرَّعاع: الأُحداث الطَّغام»[3].

وفي النهاية: «رعاع الناس؛ أي غوغاؤهم وسقّاطهم وأخلاطهم، الواحد: رَعَاعة»[4].

واسم الإنسانية المعنوية عبارة عن استجماع القوتين واستقامتهما كمال الاستقامة، بل لكونه المظهر الأتم، وبديهة أنّ هذا لا يحصل في غيرهم أجمعين.

والاختبار: الامتحان لإظهار القوّة وغيرها.

ثنىٰ عنانه: عَطَفه[5].

(العِقال) بالكسر: ما يُعقل به البعير ورِجله[6].

ومن خبث ابن أبي العوجاء وأبي شاكر الديصاني الزنديق، وعبدالملك البصري، وابن المقفع «عند بيت الله الحرام يستهزؤون بالحاج، ويطعنون علىٰ القرآن، فقال ابن أبي العوجاء: تعالوا ننقض كلّ واحد منّا ربع القرآن، وميعادنا من قابل في هذا الموضع، فإذا نقض بطلت النبوة والإسلام، فيتم ما نحن فيه، فاتفقوا علىٰ ذلك وافترقوا، ثم اجتمعوا من قابل عند البيت الحرام، فقال ابن أبي العوجاء: أمّا أنا فمفكّر منذ افترقنا في هذه الآية:

---

(١) «يونس» الآية: ٩٧.
(٢) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٠٦.
(٣) «القاموس المحيط» ج٣، ص٤٣. باختصارٍ ما.
(٤) «النهاية في غريب الحديث والأثر» ج٢، ص٢٣٥، «رعع».
(٥) انظر: «مختار الصحاح» ص٨٨، «ثنىٰ».
(٦) انظر: «لسان العرب» ج٩، ص٣٢٨، «عقل».

﴿ فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيّاً ﴾[1] فلم أقدر أن أضمّ إليها في فصاحتها وجمع معانيها، شيئاً فشغلتني هذه الآية عن التفكّر فيما سواها.

فقال عبد الملك: وأنا منذ فارقتكم مفكّر في هذه الآية: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيئاً لا يَسْتَنقِذُوهُ مِنهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالمَطلُوبُ ﴾[2]، ولم أقدر علىٰ الإتيان بمثلها.

وقال أبو شاكر: وأنا منذ فارقتكم مفكّر في هذه الآية: ﴿ لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[3] لم أقدر علىٰ الإتيان بمثلها.

وقال ابن المقفع: يا قوم! إنّ هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر، وأنا منذ فارقتكم مفكّر في هذه الآية: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرضُ ابلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقلِعِي وَغِيضَ المَاءُ وَقُضِيَ الأَمرُ ﴾ الآية[4]، لم أبلغ المعرفة بها، ولم أقدر علىٰ الإتيان بمثلها.

قال هشام: فبينما هم كذلك إذ مرّ بهم أبو عبدالله، فقال: ﴿ قُل لَئِنِ اجتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثلِ هَذَا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثلِهِ وَلَو كَانَ بَعضُهُم لِبَعْضٍ ظَهيراً ﴾[5] فنظر القوم بعضهم لبعض، وقالوا: لئن كان للإسلام حقيقة لما انتهت وصيّة محمد ﷺ إلّا إلىٰ جعفر بن محمّد عليه السلام، والله ما رأيناه قط إلّا هبناه، واقشعرّت جلودنا لهيبته، ثم تفرّقوا بعد مقرّين بالعجز»[6].

واسم الديصاني عبدالله، وأسلم كما سيأتي، ومعنىٰ باقي الحديث ظاهر.

قوله: ﴿ [قال:] فقام ابن أبي العوجاء وبقيتُ أنا وابن المقفع جالسين، فلمّا رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال: ويلك يا بن المقفع ما هذا ببشر، وإن كان في الدنيا روحاني يتجسّد، إذا شاء ظاهراً ويتروّح إذا شاء باطناً، فهو هذا ﴾.

---

(١) «يوسف» الآية: ٨٠.
(٢) «الحج» الآية: ٧٣.
(٣) «الأنبياء» الآية: ٢٢.
(٤) «هود» الآية: ٤٤.
(٥) «الإسراء» الآية: ٨٨.
(٦) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٠٦، بتفاوت، صحححناه علىٰ المصدر.

أقول: في النهاية: «ومنه الحديث (الملائكة الروحانيّون) يروىٰ بضمّ الراء وفتحها، كأنه نسبة إلىٰ الرُّوح أو الرَّوح، وهو نسيم الريح، والألف والنون من زيادات النَّسَب، ويريد به أنهم أجسامٌ لطيفةٌ لا يُدركها البصر»[1] انتهىٰ.

وإنّما أتي بالشكّ لأنه لا يقرّ بخلاف الجسم | و | الجسماني، فكلّ الأشياء طبيعة، لكن إن كان روحاني موجود ـ قادر علىٰ [التجسّد][2]، إذا أراد ظهوراً ظهر، والتروّح باطناً لم يظهر ـ فهو هذا، لما رأىٰ منه وعاين مالم يُعاينه من أحدٍ، منظراً ونطقاً وبياناً وغير ذلك، ولكن ترك الحقّ عناداً واتّباعاً للهوىٰ.

قوله: ﴿فقال له: وكيف ذلك؟ قال: جلستُ إليه، فلمّا لم يبق [عنده] غيري ابتدأني فقال: إن يكن الأمر علىٰ ما يقول هؤلاء، وهو علىٰ ما يقولون ـ يعني أهل الطواف ـ فقد سلموا وعَطَبتم، وإن يكن الأمر علىٰ ما تقولون ـ وليس كما تقولون ـ فقد استويتم وهم، فقلت له: يرحمك الله، وأيُّ شيء نقول، وأي شيءٌ يقولون؟ ما قولي وقولهم إلّا واحداً. فقال: وكيف يكون قولك وقولهم واحداً، وهم يقولون: إنّ لهم معاداً وثواباً وعقاباً، ويدينون بأنّ في السماء إلٰهاً وأنها عمران، وأنتم تزعمون أنّ السماء خراب ليس فيها [أحد]﴾.

أقول: ما تضمّنه من علمهم بالضمير فغير قليل من الروايات، والأدلة عليه قائمة، سيأتي هذا الدليل أيضاً في بياناتهم عليهم السلام، وورد به القرآن، فقال الله تعالىٰ: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم إِنْ كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَن أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾[3]، وقال تعالىٰ: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم إِنْ كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِن بَنِي إِسرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاستَكبَرتُم إِنَّ اللَّهَ لا يَهدِي القَومَ الظَّالِمِينَ ﴾[4] ونحوها كثير.

ودليل الموعظة متّسع، وكثيرٌ الاحتجاج به، وثمرته اليقين أيضاً، ولذا استدل القلب،

---

(١) «النهاية في غريب الحديث والأثر» ج٢، ص٢٧٢، «روح» صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «التجدّد».

(٣) «فصّلت» الآية: ٥٢.

(٤) «الأحقاف» الآية: ١٠.

وهو باعث على العمل الاحتياطي، فإنّ مفاده اليقين والنجاة اللازمة للاحتياط، فالعقل يحكم بصحّته ووجوب الامتثال به، فالمنصف يلتزم بما يلزمه، فهو الإنصاف العقلي، ومن عاند وأنكر معه فقد ظلم عقله ومخاطبه، ولم يُنصفهما.

ولاشكّ في عناد ابن أبي العوجاء معه، وإنكاره ومكابرته على الكفر ـ لعنه الله ـ من أوّل الأمر، زعماً [منه][1] أنّ كلامه عليه السلام دعوىٰ منه، فغير خفي، وهذا أوّل نتيجة وصيّة صاحبه أوّلاً.

ولا يخفىٰ أنّ هذا دليل من الإمام عليه السلام مُبطل لكون الأمر كقول الدهريّة: لا ثواب ولا عقاب ولا حشر، مأخود من مقدمات مشهورة مقبولة، إذ لا خفاء أنّ العاقل ينبغي منه أن يسلك طريقاً يقطع معه بالسلامة، وفيه الحائطة، ولا خفاء أنه لو كان ـ ولا يكون ـ لا ثواب ولا عقاب ولا معبود لم يلزم العابد شيئاً ولا ضرراً من إقراره وعبادته، وإن لم يكن ـ ولا يكون ـ فالعطب حاصل وقطعي، فطريق المثبت العابد فيه السلامة علىٰ كلا التقديرين.

بقي له أن يقول: كيف أعبد من لا حقيقة له وغير مرئي؟ كما تضمّنه سؤاله الآتي، وستسمع دفعه من الإمام عليه السلام وكلام الإمام عليه السلام، وإن أخرجه مخرج [الشك][2]؛ لقصده الاستئناس وجذب النفس وكمال الإنصاف، لكنّه أدخل في كلماته صرح تحقيق الحقّ، وإبطال ما هو عليه، بقوله عليه السلام: (وهو علىٰ ما يقولون)، وبقوله: (وليس كما تقولون).

وفي قوله: (وفي السماء إله) إمّا بمعنىٰ اللام أو علىٰ، أو كهي في قوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ ﴾[3].

نعم، ليس مراد منها معنىٰ الظرفيّة اللغوية، بل بمعنىٰ تحقّق عبادته فيها، ومذكور بأنه إله فيها، فافهم.

قوله: ((قال: فاغتنمتُها منه، فقلت له: ما منعَهُ إن كان الأمر كما يقولون أن يظهر لخلقه، ويدعوهم إلىٰ عبادته، حتىٰ لا يختلف منهم اثنان؟ ولِمَ احتجب عنهم وأرسل إليهم الرّسلَ؟ ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلىٰ

---

(١) في الأصل: «منهم».

(٢) في الأصل: «الشكر».

(٣) «الزخرف» الآية: ٨٤.

الإيمان به، فقال لي: ويلك، وكيف احتَجَب عنك من أراك قدرته في نفسك: نشوءك ولم تكن، وكِبَرَك بعد صِغَرَك، وقوّتك بعد ضعفك، وضعفك بعد قوّتك، وسقمك بعد صحتك، وصحّتك بعد سقمك، ورضاك بعد غضبك، وغضبك بعد رضاك، وحزنك بعد فرحك، وفرحك بعد حزنك، وحبّك بعد بغضك، وبغضك بعد حبّك، وعزمك بعد أناتك، وأناتك بعد عزمك، وشهوتك بعد كراهتك، وكراهتك بعد شهوتك، ورغبتك بعد رهبتك، ورهبتك بعد رغبتك، ورجاءك بعد يأسك، ويأسك بعد رجائك، وخاطرك بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك. وما زال يُعدد عليَّ قدرته، التي هي في نفسي، التي لا أدفعها، حتىٰ ظننت أنه سيظهر فيما بيني وبينه ﴾.

أقول: الويل: حلول الشّر والفضيحة، و: وادٍ في جهنّم[1].

وحاصل كلام الزنديق: أنه إذا كان كما يقولون هنا معبود كذلك، فلم لا يظهر حتىٰ يُعاين ويُقطع بأنه هو، فلا يختلف فيه اثنان أصلاً؟ بل احتجب وأرسل، وهذا سبب الفتنة والاختلاف، فلو كان الأوّل لا يختلف، فهذا منافٍ للحكمة، و[إنّ] مطلق العبادة والثواب وغير ذلك، فإمّا إنّه لا شيء أو أنه ترك، وصفة فعله مشاهد في نفس الإنسان وغيره، فكيف احتجب من أراك آثار الصنع في نفسك وفيّ، ففي الحقيقة إرسال الرسل يرجع إلىٰ فعله، وظهوره في كلّ شيء بحسبه وبمقامه.

فإنكار الواسطة إنكار الصنع، وإنكاره إنكار الصانع، ولذا تراه عليه السلام أثبت الصنع بما لاينكره الزنديق ـ من ظهور الأشياء المتضادة وتواردها، وحصول الخطرات الذهنيّة وغيرها، المضطرّة إلىٰ إثبات مبدأ لها غير الإنسان وغير الطبيعة، إذ ليست مختارة عالمة فتوقع الفعل وقتاً ثم تأتي بما يضاده كذلك، كما ترىٰ من هذه الأمور التي عدّدها عليه السلام للزنديق ـ ومن إثباته يلزمه الإقرار بالصانع، كما أقرّ به الزنديق آخر كلامه، وإن عاند كحال المنافق مع الرسول صلى الله عليه وآله والمؤمنين.

---

(١) انظر: «لسان العرب» ج١٥، ص٤٢٢، «ويل».

ومن الإقرار بالفعل ـ أي الصنع ـ يلزم الإقرار بالواسطة، إذ ليست غير فعله، في كلّ مقام بما يناسبه، فلزم من ظهور آثار الصنع ـ الذي هو فعله ـ أنه غير محتجب، وأنه لا يمكن إنكار الرسل، إذ الواسطة ـ كما عرفت ـ فعل المبدأ في كلّ مرتبة من المراتب، بما يناسب تلك المرتبة، وهذا لايكون إلّا بواسطة.

وبيّن الإمامعليه السلام له حالات نفسه، لأنها أظهر له، كما قال تعالىٰ: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[1] ـ (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[2] ـ وقال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[3]، وبيّن له من أحوال نفسه الصفات الظاهرة المضادة؛ لئلّا ينكر أو يجادل.

وبالجملة: فمع الإنسان صفات متضادّة، ترد عليه من خارج وداخل، ولا يخلو آناً من الكلّ، وممّا عدّده الإمامعليه السلام بعض ـ كما يدلّ عليه صريح الحديث ـ فهذه لابدّ وأن يكون لها مبدأ، فإمّا الإنسان أو الطبيعة أو واجب مختار عليم.

والأوّل محال؛ لعدم طلب الإنسان أكثر، وعجزه أحياناً عن تحصيله، ولا الطبيعة؛ لعدم الشعور والعلم والاختيار لها، وبعضها خلاف مقتضاها، وتلك مستلزمة لكون مبدئها متّصفاً بها.

فتعيّن أن يكون هناك إله عالم مختار، لينتهي إليه الوجود وصفاته، سواء كان بواسطة أم لا، فما سواه حادث، طبيعة أو جسم، وغير ذلك.

فاتضّح لك ـ من نظرك في أحوالك المشاهدة الظاهرة، فضلاً عمّا خفي ـ حدوثك، وأنّ لك محدثاً لا يشبهك، وأنّك لا تفقده في حالة من حالاتك، وما يكون كذلك لا يكون مستتراً ومحجوباً.

وعلم من قولهعليه السلام أنّ الظهور إمّا بالذات أو الإحاطة أو بالفعل والآثار، والأوّل في الواجب تعالىٰ محال ـ وإلّا لم يكن واجب وجود ذاتي كما لا يخفىٰ، وهي صفة الإمكان ـ فتعيّن الثاني، وهو ظهوره بالصفة الفعليّة والقيوميّة، بل غيره صفةٌ دال، والله خلو من خلقه ذاتاً، وظاهر بالفعل والصفة.

---

(١) «الذاريات» الآية: ٢١.

(٢) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «مشارق أنوار اليقين» ص١٨٨؛ «غوالي اللآلىء» ج٤، ص١٠٢، ح١٤٩؛ «الغرر والدرر» ص٥٨٨، الرقم: ٣٠١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «فصّلت» الآية: ٥٣.

وصفة الشيء واسمه لا تفقده بوجه من وجوهها وحال من أحوالها، فما يُظَنّ أنه حجاب فيه الظهور، لأنّ ظهوره ظهور دلالة وصفة، وكذا مغايرته مغايرة صفة، لا مغايرة عزلة، فلا حجاب له حاجب، بل هو بظهوره، ولا أظهر منه، فهو مع كلّ شيء وقبله وبعده وأمامه وخلفه، وفي جميع حالاته، بغير تعدّد جهة أو اختلاف.

ولمّا أراه الإمام عليه السلام دليل ذلك في نفسه، التي هي الأقرب، قال: «ومازال يعددّ عليّ» إلىٰ آخره، ولم تزل حجّتهم عالية، وغيرهم منقطع داحض.

حدوث الخلق وإثبات الخالق

ولك الاستدلال بحدوث الخلق وإثبات الخالق بهذا الدليل بطورٍ آخر، ويجري مثله في العالم الكبير، فنقول في الإنسان: إنّا وجدنا فيه ما سمعت، من اختلاف الأحوال والأطوار، وجدنا فيه أموراً دقيقة خفية وأُخرىٰ جلية، وفيه متحرك دائم وساكن كذلك وغيب وشهادة واعتدال واعوجاج ومقابل ما في الكبير، ممّا بسطه يطول، ورأيناه مع ذلك له سنّة ورابطة واحدة، تجمع الكثرات الراجعة إلىٰ أصول في الإنسان كلّية، وترجع إلىٰ واحد سارٍ فيها، فعلم أنّ فيه جهة [وحدة][١] وجهة كثرة، قوامها بالوحدة السارية فيها، المقوّمة لها، فهو صنع ومصنوع، ولابدّ من صانع، وإلّا لمّا تحقّقا، وعدم التناهي ـ لعدم تناهي الإمداد ـ لا ينافي الحدوث وإثبات المحدث، فتدبّر.

واعلم رحمك الله أنّ الاستدلال عليه تعالىٰ بمعرفة النفس وأحوالها، أوثق من غيره ـ كالاستدلال بالحركة [كما هو رأي][٢] حكماء الطبيعة ـ وهو لا يخرج عن الدليل الأوّل، من الخمسة السابقة في الرواية الأُولىٰ، بل ما هنا اشتمل علىٰ زيادة تهذيب، وكذا الاستدلال بالآفاق، لأنّ النفس ومعرفتها أُمّ الفضائل، ويكون حينئذٍ السائر والطريق واحداً، فبهذا [امتازتا، لا][٣] علىٰ طريق النظر إلىٰ الوجود من حيث هو، وهي أعلىٰ الطرق من ذي قبل، وستعرفها إن شاءالله.

ومعرفة النفس أيضاً أنحاء، تتفاوت علىٰ قدر التفكّر وشدّة المعرفة وضعفها، فلو فكّرت فيها من جهة ما يعرض لها من الصفات التي لا تنكر أوصلك إلىٰ معرفته، كما وقع

---

(١) في الأصل: «واحدة».

(٢) في الأصل: «لا موراي».

(٣) في الأصل: امتازت الا.

هنا مع هذا الزنديق.

وكما إذا نظرت لها من جهة حدوثها بعد عدمها، فلا يحسن أن يكون من الطبيعة، بل من قادر مختار، وأشار لهذا الأمام عليه السلام أيضاً في أوّل بيانه لهذا الزنديق، وكذا من جهة نفس عزيمتك، وفسخ الهمم[1] وغيرها.

وكذا إذا عرفها من جهة الإحاطة وكمال تصرفها ـ وعدم كونها جزءاً من البدن وغير داخلة ولا خارجة ـ أوصله إلىٰ مسائل كثيرة، وعلم أيضاً ما يصلحها وما يفسدها، والعدوّ من الصديق، وعرف العالم الروحاني بروحه، والجسداني بجسده، ويعرف أيضاً كيفية سياستها.

ولا يغيب علىٰ أحد أثر الوجود في نفسه، قال تعالىٰ: ﴿ أَوَ لَم يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَا خَلَقَ اللهُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضَ وَبَينَهُمَا إلّا بِالحَقِّ ﴾ الآية[2] ﴿ وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنسَاهُم أَنفُسَهُم ﴾[3] فلو عرفوا أنفسهم عرفوا الله تعالىٰ، فلمّا جهلوه دلّ جهله علىٰ جهل أنفسهم.

وعنه عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[4] وروي: (ما نزل كتاب إلّا وفيه: اعرف نفسك يا مسكين تعرف ربّك)[5] فعليك بنفسك فحاسبها واشتغل بعيوبها.

وعن علي عليه السلام: (إنّ العقل لإقامة رسم العبودية لا لإدراك الربوبيّة) ـ ثم تنفّس الصعداء وأنشأ يقول:

(كيفيّة النفس ليس المرء يدركها ... فكيف معرفة الجبّار بالقِدم

هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعاً ... فكيف يدركه مستحدث النسم)[6]

ابن أبي العوجاء وحدوث العالم

وفي الاحتجاج: «أنّ ابن أبي العوجاء سأل الصادق عليه السلام عن حدوث العالم، فقال له: (ما

---

(١) إشارة الىٰ قول أمير المؤمنين عليه السلام: (عرفتُ اللهَ سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود ونقض الهمم). «نهج البلاغة» قصار الحكم: ٢٥٠.

(٢) «الروم» الآية: ٨.

(٣) «الحشر» الآية: ١٩.

(٤) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «مشارق أنوار اليقين» ص١٨٨؛ «غوالي اللآلىء» ج٤، ص١٠٢، ح١٤٩؛ «الغرر والدرر» ص٥٨٨، الرقم: ٣٠١، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «المبدأ والمعاد» ص٧.

(٦) «أسرار الآيات» ص ١٣٣، صححناه علىٰ المصدر.

وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلّا وإذا ضمّ إليه مثله صار أكبر، وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولىٰ، ولو كان قديماً ما زال ولا حال، لأنّ الذي يزول ويحول يجوز أن يوجد ويبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدوث، وفي كونه في الأزل دخول في القدم، ولن تجتمع صفة الحدوث والقدم في شيء واحد).

قال ابن أبي العوجاء: هبك علمك في جري الحالتين والزمانين علىٰ ما ذكرت استدللت علىٰ حدوثها، فلو بقيت الأشياء علىٰ صغرها، من أين كان لك أن تستدل علىٰ حدوثها؟

فقال عليه السلام: (**إنّما نتكلّم علىٰ هذا العالم الموضوع، فلو رفعناه ووضعنا عالماً آخرَ كان لا شيء أدلّ علىٰ الحدوث من رفعنا إياه، ووضعنا غيره، ولكن أُجيبك من حيث قدرت أن تلزمنا، فنقول: إنّ الأشياء لو دامت علىٰ صغرها لكان في الوهم أنه متىٰ ضمّ شيء منه إلىٰ شيء منه كان أكبر، وفي جواز التغيير عليه خروجه من القِدَم، كما أنّ في تغيّره دخوله في الحدث، ليس لك وراءه شيء يا عبد الكريم**)»[1].

وفي التوحيد بزيادة: قبل وبعد، أمّا التتمة: «فانقطع وخَزِيَ، فلمّا كان من العام القابل التقىٰ معه في الحرم، فقال له بعض شيعته: إنّ ابن أبي العوجاء قد أسلم، فقال العالم عليه السلام: (**هو أعمىٰ من ذلك لا يُسلم**) فلمّا بَصُرَ بالعالِم، قال: سيدي ومولاي، فقال له العالم: (**ما جاء بك إلىٰ هذا الموضع؟**) فقال: عادة الجسد وسُنّة البلد، ولنبصر ما الناس فيه من الجنون والحَلق ورمي الحجارة، فقال له عليه السلام: (**أنت بعد علىٰ عتوّك وضلالك ياعبدالكريم**)، فذهب يتكلّم، فقال له: (**لا جدال في الحج**)، ونفض رداءه من يده، وقال: (**إن يكن الأمر كما تقول ـ وليس كما تقول ـ نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول ـ وهو كما نقول ـ نجونا وهلكت**)، فأقبل عبدالكريم علىٰ مَن معه، فقال: وجدت في قلبي حرارة فردّوني، فردّوه ومات، لا رحمه الله»[2].

والذي في التوحيد، قبل قوله السابق، بإسناد رفعه: «أنّ ابن أبي العوجاء حين كلّمه أبو عبدالله عليه السلام عاد إليه في اليوم الثاني، فجلس وهو ساكت لا ينطق، فقال أبو عبدالله عليه السلام: (**كأنّك جئت تُعيد بعض ما كنّا فيه؟**) فقال: أردت ذاك يا بن رسول الله، فقال أبو عبدالله عليه السلام:

---

(١) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٠٩، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٢٩٨، ح٦، بتفاوت يسير صححناه علىٰ المصدر.

(ما أعجب هذا، تنكِرُ الله وتشهد أنّي ابن رسول الله ﷺ).

فقال: العادة تحملني علىٰ ذلك، فقال له العالم: (فما يمنعك من الكلام) قال: إجلالاً لك ومهابة ما ينطلق لساني بين يديك، فإنّي شاهدت العلماء وناظرت المتكلّمين فما تداخلني هيبة قطّ مثل ما تداخلني من هيبتك.

قال: (يكون ذلك، ولكن أفتح عليك بسؤال) وأقبل عليه، فقال له: (أمصنوع أنت أم غير مصنوع؟) فقال عبدالكريم: أنا غير مصنوع، فقال له عليه السلام : (فصف لي لو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟) فبقي عبدالكريم مليّاً لا يحير جواباً، وولع بخشبة كانت بين يديه، وهو يقول: طويل عريض عميق قصير متحرّك ساكن، كلّ ذلك صفة خلقه.

فقال له العالم عليه السلام : (فإن كنت لم تعلم صفة الصنعة غيرها، فاجعل نفسك مصنوعاً، لما تجد في نفسك ممّا يحدث من هذه الأمور) فقال له عبدالكريم: سألتني عن مسألة لم يسألني عنها أحد قبلك، ولا يسألني أحدٌ بعدك عن مثلها، فقال عليه السلام : (هَبْك علمت أنّك لم تُسأل فيما مضىٰ، فما عِلمُك أنّك لا تُسأل فيما بعد، علىٰ أنّك يا عبدالكريم نقضت قولك؛ لأنّك تزعم أنّ الأشياء من الأوّل سواء، فكيف قدّمت وأخّرت؟).

ثم قال عليه السلام : (يا عبدالكريم أزيدك وضوحاً أرأيت أن لو كان معك كيس فيه جواهر، فقال لك قائل، هل في الكيس دينار؟ فنفيت كون الدينار في الكيس، فقال لك قائل: صف لي الدينار، وكنت غير عالم بصفته، هل كان لك أن تنفي كون الدينار في الكيس، وأنت لا تعلم؟) قال: لا.

فقال عليه السلام : (فالعالم أكبر وأطول وأعرض من الكيس، فلعلّ في العالم صنعة لا تعلم صفة الصنعة من غير الصنعة) فانقطع عبدالكريم، وأجاب إلىٰ الإسلام بعض أصحابه، وبقي معه بعض، فعاد في اليوم الثالث، فقال: أقلب السؤال، فقال عليه السلام : (سل عمّا شئت)، فقال: ما الدليل علىٰ حدوث الأجسام؟ فقال عليه السلام : (إنّي ما وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً) ... »[١] إلىٰ آخر الكلام السابق.

وفي التوحيد، مسنداً عن الرضا عليه السلام : أنّه دخل عليه رجل، فقال يا ابن رسول الله ﷺ ما الدليل علىٰ حدث العالم؟ فقال عليه السلام : (أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنّك لم تكوّن نفسك، ولا كوّنك من هو مثلك)[٢].

---

(١) «التوحيد» ص٢٩٦، ح٦، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٢٩٣، ح٣.

فإذن لابدّ وأن يكون المكوِّن مخالفاً للمكوَّن ذاتاً وصفةً، وإلّا اشتبها، وظاهر أنّ جسماً أو جسمانياً مماثل، فلا يصلح وكذا الطبيعة، إذ هي أبنية متجدّدة جسمانية، فالمكوّن واحد قديم، متعال عن الجسمانيات وملامستها، فهي حادثة.

وفيه: (إن رجلاً قام إلىٰ أمير المؤمنين فقال: يا أمير المؤمنين بماذا عرفت ربّك؟ قال: بفسخ العزم ونقض الهم، لمّا هممتُ فحيل بيني وبين همي، وعزمت فخالف القضاء عزمي، علمت أنّ المدبّر غيري قال: فبماذا شكرت نعماءه؟ قال: نظرت إلىٰ بلاء قد صرفه عني وأبلىٰ به غيري، فعلمت أنه قد أنعم عليّ فشكرته قال: فلماذا أحببت لقاءه؟ قال: (لمّا رأيته قد اختار لي دين ملائكته ورسله وأنبيائه علمت أنّ الذي أكرمني بهذا ليس ينساني فأحببت لقاءه)[1].

وغير خفي أنّا نعزم علىٰ الفعل فيبطل ونحال عنه، وكذا الإرادة وسائر المتقابلين فلا تكون الإحالة والمبطل مبدأه هنا، بأنّا حينئذٍ عازمين ومريدين، فلا يكون منشأ الأفعال كلّها الطبيعة، ولكن متىٰ هممنا لم نحل عنه ولم تختلف الأفاعيل.

وفي التوحيد: عن هشام بن سالم، قال: «حضرت محمّد بن النعمان الأحول، فقام إليه رجل، فقال له:بِمَ عرفت ربّك؟ قال: بتوفيقه وإرشاده وتعريفه وهدايته، قال: فخرجت من عنده، فلقيت هشام بن الحكم، فقلت له: ما أقول لمن يسألني فيقول لي: بِمَ عرفت ربّك؟ فقال: إن سأل سائل فقال: بِمَ عرفتَ ربّك؟ قلت: عرفت الله جلّ جلاله بنفسي، لأنها أقرب الأشياء إليّ؛ وذلك أنّي أجدها أبعاضاً مجتمعة، وأجزاءً مؤتلفة ظاهرة التركيب، متبيّنة الصنعة، مبنية علىٰ ضروب من التخطيط والتصوير، زائدة من بعد نقصان، وناقصة من بعد زيادة، قد أُنشئ لها حواسّ مختلفة، وجوارح متباينة ـ من بصرٍ وسمع وشام وذائق ولامس ـ مجبولة علىٰ الضعف والنقص والمهانة، لا تُدرك واحدة منها مُدرَكَ صاحبتها، ولا تقوىٰ علىٰ ذلك، عاجزةً عند اجتلاب المنافع إليها، ودفع المضار عنها، واستحال في العقول وجود تأليف لا مؤلف له، وثبات صورة لا مصوّر لها. فعلمت أنّ لها خالقاً خلقها، ومصوّراً صوّرها مخالفاً لها علىٰ جميع جهاتها، قال الله عزّوجل: ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[2]»[3].

وفيه: مسنداً عن هشام بن الحكم، قال: «قال لي أبو شاكر الديصاني: إنّ لي مسألة

---

(١) «التوحيد» ص٢٨٨، ح٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الذاريات» الآية: ٢١.

(٣) «التوحيد» ص٢٨٩، ح٩، صححناه علىٰ المصدر.

تستأذن لي علىٰ صاحبك، فإنّي قد سألت عنها جماعة من العلماء، فما أجابوني بجوابٍ مشبع، فقلت: هل لك أن تخبرني بها، فلعلّ عندي جواباً ترتضيه؟ فقال: إنّي أحبّ أن ألقىٰ بها أبا عبدالله عليه السلام، فاستأذنت له فدخل، فقال له: أتأذن لي في السؤال؟ فقال له: (سل عمّا بدا لك)، فقال له: ما الدليل علىٰ أنّ لك صانعاً؟ فقال: **(وجدت نفسي لا تخلو من إحدىٰ جهتين: إمّا أنّ أكون صنعتها أنا، أو صنعها غيري، فإن كنت صنعتها أنا فلا أخلو من أحد معنيين: إمّا أن أكون صنعتها وكانت موجودة، أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فإنّك تعلم أنّ المعدوم لا يُحدث شيئاً، فقد ثبت المعنىٰ الثالث: أنّ لي صانعاً، وهو الله ربّ العالمين)**، فقام وما أحار جواباً»[١].

وبالجملة: فالطرق إلىٰ الله، في إثبات ذاته وصفاته، بعدد أنفاس الخلائق؛ لعدم احتجابه عن خلقه بآيات مشهودة، وأعلام موجودة، ولو احتجب عنهم لم يكن خالقاً، ولا الخلق خلقاً له، ولا الأثر دالاًّ علىٰ المؤثر، وغير ذلك وكلّه باطل.

واعلم أنّ جميع ما سبق، ممّا عدّده الإمام عليه السلام ممّا يدلّ علىٰ وجوده ـ وهو قليل من كثير ـ كلّها حجب وسبحات، كما عناه الإمام عليه السلام في بيانه المعرفة لكميل، وكلّها داخلة في معرفة النفس، التي هي معرفة الربّ؛ لنصّ (من عرف نفسه)[٢]... إلىٰ آخره، فجعلها سبيل معرفته أو لازمة، أو آيتها وعلامتها، أو هي نفس معرفة الربّ، فإنّها معرفة حادثة، معرفة دلالة، فترجع إلىٰ الحدوث والحادث.

والله إنّما تعرّف لخلقه بخلقه وبه احتجب عنها، فيكون علىٰ ذلك حقيقة النفس، والفطرة الأُوليّة هي نفس المعرفة وآيته الدالّة، وإذا عرفت نفسك كذلك فهو دليله اللّمّي، وإن كان بمقامه، فتدبّر.

وغير خفي أنّ إثباته غير متوقف علىٰ معرفة الدور والتسلسل، وإن كانا يبطلان إن عرض الوهم بتشكيكه بجواز كون الصانع ممكناً، أي مثل الصنعة أو وجود كلّ من الآخر، وإلّا فمتىٰ رأىٰ أحكام الفعل وافتقاره قطع بوجوده.

---

(١) «التوحيد» ص ٢٩٠، ح ١٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «مشارق أنوار اليقين» ص١٨٨؛ «غوالي اللآلىء» ج ٤، ص١٠٢، ح١٤٩؛ «الغرر والدرر» ص٥٨٨، الرقم: ٣٠١.

وقد عرفت أنهم عليهم السلام تارة يُثبتون صانعاً مطلقاً ـ إذ من الدهرية من يقول بعدم التناهي، من تعرّض منهم لإبطال التسلسل ـ وتارةً بإبطاله كما سبق.

وما ذكره أهل الكلام من الأدلّة لا يخلو عمّا تُلي عليك، فالمتكلّمون[1] من حيث الحدوث، وعدم الخلو من الحوادث، وفهمه من هذا الحديث، وممّا قبله غير خفي، والطبيعيّون[2] من حيث الحركة وأنها [دفعيّة][3] لا تتناهىٰ، [افتقرت][4] إلىٰ حافظ للزمان ومحدّد للمكان ومقيّد للجسم، يقبل حركات غير متناهية لقوة غير متناهية، ولابدّ أن يكون غاية هذه الحركة، والأشواق عقلياً لا تقع تحت تغيّر ونقصان، فالحركة دلّت علىٰ وجود فاعل، وغاية مقدّسة عن الحدوث والأفول والعدم والنقصان، جلّت عظمته، وفهمه من الدليل الثالث من الحديث الأوّل غير خفي.

وكذا طريق معرفة النفس ـ الذي مدحه المتألّهون[5] بالوثاقة، وهو كما قالوا ـ وخروجها من القوة إلىٰ الفعل، كما قال الإمام عليه السلام: (كبرك بعد صغرك)، فلابدّ من مُخرج من النقص إلىٰ الكمال، ومن الجهل للعلم، ومن حكم الطبيعة إلىٰ الاختيار، ولابدّ وأن ينتهي إلىٰ عقل بالقوة؛ لاحتياجه إلىٰ مخرج، فلابدّ وأن يكون المخرج مجرّداً بالفعل من كلّ وجه، كماله عين ذاته مختاراً، وهو الواجب.

وفهم دليل النفس من جهة دلالتها عليه، بنفسها العارضة لها، ممّا سمعت من هذه الأحاديث، غير خفي.

ولك الاستدلال علىٰ ثبوته تعالىٰ وحدوث الأجسام بوجه[6] آخر، وهو: أنّ الجسم مركّب من الهيولاني والصورة، وكلّ منهما مفتقرٌ لصاحبه بوجهٍ غير دوري، مع ما بينهما من التلازم، فلابدّ وأن يكون لهما علّة ليست جسماً ولا جسمانياً.

وأيضاً الجسم متناهٍ، فلابدّ من مُبدع، فقد اضطرت إلىٰ الإقرار به، وإلىٰ غير ذلك، كما ستسمع.

وكلّها ترجع إلىٰ الاستدلال بالمعلول علىٰ العلّة، وهو الدليل الإنّي، وإن تفاضلت وثاقةً، وذلك لأنّه تعالىٰ غير معقول فلا يتصوّر، فلا جنس له ولا فصل، ولا محسوس، فلا

---

(١) انظر: «الاسفار الاربعة» ج ٦، ص ٤٧. (٢) انظر: «الاسفار الاربعة» ج ٦، ص ٤٢.

(٣) في الأصل: «وضعيّة». (٤) في الأصل: «افتقر».

(٥) انظر: «المبدأ والمعاد» ص٦؛ «أسرار الآيات» ص ١٣٢ – ١٣٤.

(٦) انظر: «الأسفار» ج ٥، ص١٤٥ ومابعدها، ج ٦، ص ٤١ ـ ٤٢.

يدرك بالحس، وإلّا لساوىٰ خلقه فلا تفرقة بينهما، فكلّ محسوس أو معقول مخلوق، فتعيّن أنه لا يُعرف ويستدل عليه إلّا بخلقه، أمّا معرفته به فستعرف[1] معناها إن شاء الله تعالىٰ.

وما زعمه الحكيم من الدليل اللمّي راجع للإنّي، أمّا الدليل اللمّي فلا يمكن أن يكون له تعالىٰ، بما عناه الحكيم، إذ هو الاستدلال بالعلّة علىٰ المعلول، فلا يمكن إثباته تعالىٰ بالدليل اللمّي بهذا المعنىٰ، وإلّا كانت له علّة، وحينئذٍ لا يكون الواجب، بل علّته هي الواجب، فافهم.

نعم يُستدل عليه بالإنّي واللّمي كما قالوا فتفطّن، وسينصرح لك الحال ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ ومعناهما.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن [محمد بن عبدالله الخراساني] خادم الرضا عليه السلام، قال: دخل رجل من الزنادقة علىٰ أبي‌الحسن عليه السلام: وعنده جماعة، فقال أبوالحسن عليه السلام: أيها الرجل [أرأيت] إن كان القول قولكم، وليس هو كما تقولون، ألسنا وإيّاكم شرعاً سواء، لا يضرنا ما صلّينا وصُمنا وزكيّنا وأقررنا؟ فسكت الرجل، ثم قال أبوالحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا، وهو قولنا، ألستم قد هلكتم ونجونا؟﴾.

أقول: قد سبق معناه، وأنه استدلال بالموعظة، وهذا مطابق ـ كالسابق ـ لما روي عن الباقر عليه السلام: أنه أصغىٰ إلىٰ انتحال بعض المعطّلة، ثم قال: **(إنْ كان ما تقوله وتثبته حقاً يضرّنا ما نحن عليه؟)** قال: لا، قال: **(فإن كان ما نقوله حقاً وتقوله أنت باطل، عليك أن تستقبل العمل بعد الموت؟)** قال: لا، قال: **(فأي الحالين أفضل عندك: حال توجد عندك للحاجة إليها أو حال تحزن وتورث الندم؟)**.

وفي كتاب الإهليلجة: «قال الصادق عليه السلام للهندي: **(أرأيت إن كان القول قولك فهل يخاف**

---

(١) في باب: أنه لا يعرف إلّا به.

عليّ شيء ممّا أخوفك به من عقاب الله؟) قال: لا، قال: (أفرأيت إن كان كما أقول، والحق في يدي، ألست قد أخذت فيما كنت أحاذر من عقاب الخالق بالثقة، وأنّك قد وقعت بجحودك وإنكارك في الهلكة؟) قال: بلىٰ، قال: (فأيّنا أولىٰ بالحزم وأقرب من النجاة؟) قال: أنت»[١].

ولا يخفىٰ حسن هذه الموعظة، كما قال تعالىٰ: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾[٢].

فإذن فيما نقوله دفع الخوف الراجح أو المعلوم، وبالنظر دفعه عن النفس واجب، فتجب المعرفة والإقرار بالتوحيد.

والشرع ـ بفتح الشين المعجمة، وإسكان الراء المهملة، وفتحها أيضاً ـ بمعنىٰ السواء، ويستوي فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع، و(سواء) تأكيد مقرّر له.

قوله: ﴿ فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو ؟ ﴾.

أقول: هو لمّا دخله الشكّ، وإنّ الأولىٰ معرفته ـ الأولويّة هنا تنقلب وجوباً، ولكنّه دهري، غالب حكم الطبيعة وصفاتها عليه، ولا يقرّ بما وراءها ـ سأل عنه وطلب منه أن يوجده له ويعرّفه، ويظهره له بـ«كيف» التي لا يسأل بها إلّا عن الصفة الزائدة و«أين» التي يسأل بها عن الزمان.

قوله: ﴿ فقال: ويلك إنّ الذي ذهبت إليه غلط، هو أيّن الأين [بلا أين]، وكيّف الكيف بلا كيف، فلا يُعرف بالكيفوفيّة ولا بأينونيّة، ولا يدرك بحاسّة ولا يقاس بشيء ﴾.

أقول: ردّ كلامه، وأنه تعالىٰ لا يُسأل عنه بـ«أين» ولا «كيف» ببرهان، وهو أنه تعالىٰ (أيّن الأين) أي جعله أيناً وأوجده، فلو كان له أين ـ حتىٰ يسأل عنه به ـ لكان قديماً غير مجعول، مع أنه تعالىٰ أوجده، فلا يصحّ السؤال عنه به.

---

(١) «بحار الأنوار» ج٣، ص١٥٤، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «فصّلت» الآية: ٥٢.

وكذا الكيف، إذ ما سواه مخلوق له، فلو كان للكيف كيف أو للأين أين، فإمّا التسلسل أو يكون معه قديم آخر، وبأنه تعالىٰ لا يدرك بحاسّةٍ، لا أين له ولا كيف، إذ ما له أحدهما مدرَك، وكلّ مُدرَك مصنوع، وهو غير مصنوع، فهو غير مدرَك، فلا أين له ولا كيف.

وأيضاً لا يُقاس بشيء، إذ كلّ ما يقاس بآخر فهو مشابه له في تلك الجهة، والمتشابهان في صفة ـ سواء كانت ذاتية أو عرضية ـ متماثلان فيها بمعنىً، والمتماثلان ليس أحدهما صانعاً للآخر أولىٰ من العكس، لاستحالة الترجيح لا لمرجّح، فلا يعرف حينئذٍ الصانع من المصنوع، فاحتيج حينئذٍ إلىٰ موجد آخر، ولزم التركيب أيضاً ممّا به الاشتراك والامتياز، فما يقاس بآخر ليس بالصانع ـ الواجب ـ للكل، وكلّ ما لا يقاس بآخر لا أين له ولا كيف، إذ بأحدهما تحصل المقايسة والمماثلة للغير، فتنتفي الصانعية والمصنوعيّة.

وبهذا أيضاً يستدل علىٰ عدم إدراكه، إذ هي مقايسة ومماثلة، والله منزّه عنها.

والحاصل: إنّ الله تعالىٰ لمّا كان منزّهاً عن الإمكان وصفته ـ وإلّا شاركه فكان [معه][1] فلا يكون واجباً ـ فلا يُعرف به، ولا تقوم فيه صفة الإمكان، فلا يعرف ويدرك بكيف ولا أين، ولا يدرك بحاسّة ولا يقاس بشيء مطلقاً.

فـ﴿ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ ﴾[2]: تعميم بعد تخصيص؛ لنفي جميع الغير عنه، وأنه لا يعرف بصفة إمكان، ولا معه غيره.

فلا يكون مفهوماً يدرك، ولا معنىً قائماً بالنفس أو حالاً فيها، أو مدركاً من لفظ، وكلّ شيء منها غيره، مخلوق له، فلا يوصف بها ولا تقوم به، لا أزلاً ولا حال وجودها؛ لأنّه لم يتغيّر ويتحوّل ويستكمل بها، | واشتبه | [ـ] هنا الملّا وصهره ومحمد صادق، فجمعوا بين التنزيه والتشبيه.

وقالوا[3]: الوحدة عين الكثرة وبالعكس من جهة واحدة،وقالوا بالمناسبة والربط بين الذات والمعلول، والقرآن والأحاديث تكذّبهم، وسيأتي نقل بعض أقوالهم متفرقاً، وسبق بعضه.

فهو تعالىٰ لا يعرف بالمذكور ولا بغيرٍ ـ حدّ ـ ممّا يغايره، ولا طريق إلىٰ معرفته إلّا بما تعرّف به لخلقه، لمّا استحال الاكتناه والاشتباه، وكانت مباينته مباينة صفة، وسيأتي بيان

---

(١) في الأصل: «منه».   (٢) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٣) انظر: «شواهد الربوبية» ص ٦٥؛ «أصول المعارف» ص ٦٤، نحوه.

ذلك في موضعه متفرقاً.

قوله: ﴿فقال الرجل: فإذن إنّه لا شيء، إذا لا يدرك بحاسّة من الحواسّ﴾.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ ما جادل به سفسطة، لمّا غلبت الجسمانيّات علىٰ نفسه، حتىٰ إنه لم يعرف المشاهَد بالنظر الظاهري، وجعل ما سواه لا شيء، فلو رجع لنفسه وجد بطلان قوله، فإنّه يرىٰ في منامه صوراً لم تخطر بباله، ويخطر بخياله صوراً يحكم عليه بأنها شيء، ويقطع عليها من طريق التواتر، من غير مشاهدة بصيرته[1].

وكذا الطفل أوّل خروجه من الرحم، يطلب الثدي ويدركه متىٰ لمسه، من غير إحساس بصري له حينئذٍ، وكذلك يهتدي لطعامه وتحصيله [ولا يغرق في، ويقطع الحبّ في بيته لئلا يفسد شيئاً][2]، ومثل هذا كثير في الحيوانات، ممّا يكون الإهتداء إليه من غير طريق حسّي، بل إلهامي.

وبالجملة فكبرىٰ شكله ـ وهو كلّ ما لا يدرك بحاسة فهو لاشيء ـ ممنوعة.

[فإن] قيل: إنّ ما يعاين هنا يؤدىٰ من طرق الحواس.

قلنا: لاشكّ أنّ الحواس في المنام معطّلة، فطريق إدراكه حينئذٍ من غيرها، بل قد يشاهد الأصوات من أقاربه وغيرهم، وهو لم يرهم حسّاً أصلاً، فليس المدرِك إلّا القلب، الذي جعل الله فيه العقل حجّة علىٰ العباد، فاحتجّ عليك به، لا بالحسّ خاصة، بل الحسّ من الطرق [المؤدّية][3] للعقل، وهو الحاكم والمميّز، ويدرك من غير طريق الحواس، كما أشرت لك، أليس حواس طير البر والبحر واحدة؟ وطير البرّ يغرق في الماء، وفراخ طير

---

(١) كذا في الأصل: ولعلّ الصحيح: «بصريّة».

(٢) كذا في الأصل. وهو إشارة الىٰ ما ورد في حديث الاهليلجة، وكان من كلام الامام عليه السلام مع الطبيب الهندي أن قال: (أفلست تعلم أن الطفل تضعه أُمه مضغة، ليس تدلّه الحواس علىٰ شيء يُسمَع ولا يُبصَر ولا يذاق ولا يُلمَس ولا يُشمّ؟) قال: بلىٰ، قلت: (فأيّة الحواس دلّته علىٰ طلب اللبن إذا جاع، والضحك بعد البكاء إذا روىٰ من اللبن؟ وأيّ حواس سباع الطير ولاقط الحب منها دلّها علىٰ أن تلقي بين أفراخها اللحم والحب، فتهوي سباعها إلىٰ اللحم، والآخرون إلىٰ الحب؟ وأخبرني عن فراخ طير الماء، ألست تعلم أن فراخ طير الماء إذا طرحت فيه سبحت، وإذا طرحت فيه فراخ طير البر غرقت). انظر: «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦١.

(٣) في الأصل: «المادية».

الماء إذا وضع فيه سبح، فإن كان ليس إلّا الحواس فكيف انتفع بها طير الماء وسبح، دون طير البرّ؟ فلولا القوّة المتخيلة لم يحصل هذا الفرق.

بل لو فكّر الدهري وما ماثله ـ بل كلّ منكر للمعقول ـ لوجد أنّ الحواس لا تُدرك شيئاً، ولا تعرف إلّا ظاهر الأشياء دون باطنها، (فنظرت العين إلىٰ خلق متصل بعضه ببعض، فدلّت القلب) ـ بما أودع فيه ـ (علىٰ ما عاينت، وتفكّر القلب) فيه كمال التفكّر، (فعرف القلب ـ حين دلّته العين علىٰ ما عاينت ـ أن لذلك الخلق والتدبير والأمر العجيب صانعاً)[1].

وكذلك الحكم علىٰ نبات بأنه داء ودواء، وغير ذلك، ليس من جهة الحواس، ولاتعرف شيئاً من هذا، ولكن تدلّه وهو يفكّر ويعرف، ويستدلّ علىٰ الخالق وغيره، ولا معرفة لها بشيء من ذلك، بل هي كالجاسوس والبريد، فإذن لو كان ما لا يدرك بالحواسّ لا وجود له لزم الدهري إنكار كثير من الأشياء التي يتداولونها، كالطبّ وعلم النجوم وغير ذلك، فظهر أنّ قولهم: لا شيء، حيث لم يكن محسوساً ـ كقول آخر منهم: إنّا لا نقرّ إلّا بما نشاهد ـ سفسطة محضة مردودة.

قوله: ﴿فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك لمّا عجزت حواسك عن إدراكه، أنكرت ربوبيّته؟ ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنه ربّنا، بخلاف شيء من الأشياء﴾.

أقول: لا خفاء في جهله وعدم إنصافه ومعرفته، فإنّ الشيء إذا لم يعرف بوجه خاص ـ كالإمكان هنا ـ ولا بالإحاطة والإدراك، لتنزّه الله تعالىٰ عنهما، لا يوجب إنكاره أصلاً.

نعم، يوجب أنه لا يعرف بهما، وهو أخصّ، ولا يوجب العدم، بل المنصف يفهم منه ويقرّ بوجوده، فإن نفيها يوجبه، فهو لا كيف له ولا أين، ولا يُقاس بغيره ولا يحاط به.

وهذا دليل وجوده، وما تعرّف به لخلقه، ودلّ عليه بهم لهم، وهذه الصفة عامة الدلالة عليه، في كلّ شيء بحسبه، فلا يمكن الحكم بنفيه، بل كلّما حاول الوهم دفع الدلالة ولم يُنصف، عقلُهُ أثبتها، لأنّه المجهول بذاته، والمعلوم بصفاته في خلقه، وهو خلقه وآثاره، وهو يدلّ علىٰ مؤثّره ذاتاً وصفةً، ومعلوم دلالة أثر المشي علىٰ هيئة حركة الماشي،

---

(١) انظر: «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

والكتابة علىٰ صفة يد الكاتب، كذلك صفات خلقه وأحوالهم وهيئاتهم تدلّ علىٰ صفة فعله، والأثر يشابه فعل المؤثّر، الذي به صدر من مؤثره.

فإذن معلوميّته له بآثاره وما دلّ فيها، وهو ما عرفت من الصفة، لا ما قاله الزنديق، وكذا | ما | وصفه به أهل التصوّف ومن تبعهم [ــ]، كالملّا وأتباعه، كما أنّ الدخان يدلّ علىٰ وجود النار وعلىٰ مجهوليتها، فلا أظهر منه، وهو المجهول المطلق.

وكلّ شيء إنّما ظهر بفعله وصنعه، وهو ظهوره للأشياء، فلا ظهور لها إلّا بظهوره، وهو معناه، لا بظهور ذاته، وإلّا كان مكيّفاً محدوداً مقارناً، إلىٰ غيرها من صفات الإمكان، وقد نفاها الإمام عليه السلام عنه أوّلاً، فإذا كان ظهوره -كما عرفت- لا بذاته فلا أظهر منه؛ لعموم الصنع والأثريّة، فلا شيء أبطن منه بما ظهر ويكون ذلك بسبب ظهوره، ولا نهاية له، إذ لو كان لظهوره نهاية لتوقّف واحتمل الزيادة، قضيّة للتناهي، فيحتمل النقصان؛ لذكر الضد عند مقابله ولو صلوحاً، وهذه صفة حدوث، والله لا يشبه شيئاً كما سبق، فلا نهاية لصنعه القديم وظهوره، كما لا نهاية له، فلا يقف ظهوره لخلقه علىٰ حدّ ونهاية، وكلّما تجاوز حدّ الظهور -بالنسبة لظهوره لشيء [أو لأشياء][1]- فقد خرج من البطون بالنسبة له، فشدّة الظهور وعدم النهاية كان سبب الخفاء والبطون.

فجهة ظهوره جهة بطونه، فهي معنىٰ آخر له، وكذا من جهة المعلوميّة بما عرفت، فإنّها توجب أن لا يكون معلوماً، إلّا بأنه لا يحاط به ولا يدرك كنهه، فكان [العجز][2] سبب الإقرار والعلم، لا كما قاله الزنديق.

وقد عرفت أنه لا وجه لإنكار الشيء لعدم إدراك الحاسّة له مطلقاً، فكيف من لا يدرك بحاسّة مطلقاً ولا بمشابهية أو مضاددية؟ وهو مستحيل في شأنه لمنافاته له، إذ كلّ مدرك متميّز محدود متصوّر، وكلّ من كان |كذلك| ليس بواجب، فإذن عدم إدراكنا له دليل علىٰ أنه تعالىٰ ثابت، وأنه [يخالف][3] الأشياء كلّها، إذ كلّها مدرَكة، وهو غير مُدرَك، فهو شيء ثابت، بخلاف الأشياء.

فإذن ليس عدم الإدراك موجباً لنفيه أصلاً، كيف مع قيام الأدلّة -حتىٰ الإدراك نفسه- علىٰ ثبوته؟ بل علىٰ أنه ليس شيئاً مدرَكاً، وفرق بينهما بُعد ما بين السماء والأرض، ونفي

---

(١) في الأصل: «أول الأشياء».

(٢) في الأصل: «القمر».

(٣) في الأصل: «لا يخالف».

الخاص لا يدلّ علىٰ نفي العام بوجهٍ من الدلالة.

قوله: ﴿ قال الرجل: فأخبرني متىٰ كان؟ ﴾

أقول: في التوحيد[1] والعيون[2] بعد هذا:

﴿ قال أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متىٰ لم يكن فأخبرك متىٰ كان، قال الرجل: فما الدليل عليه؟ ﴾ *.

أقول: وعلىٰ هذا فالجواب مطابق السؤال، وسيأتيك هذا السؤال والجواب أيضاً، أمّا علىٰ نسخة الكافي فإمّا أن يكون فيها سقط أو اكتفىٰ بنفي الزمان ضمناً بنفي المكان والاحساس عنه تعالىٰ سابقاً، والمكان والزمان رضيعان متقارنان.

أو من جهة ذكره ـ في جوابه ـ الزمان وحدوثه، فيكون الجواب مشتملاً علىٰ إثباته تعالىٰ، ونفي الزمان عنه تعالىٰ.

وتوجيه الجواب: أنّ ما لا ينتهي وجوده إلىٰ الزمان لا آخر له ولا مبدأ ـ والثانية مسلّمة، وإلّا فهي مستحيلة ـ فإذن لا أول له، فلا يصحّ السؤال عنه بـ«متىٰ».

فكلّ ما لا آخر له لا أول لوجوده، وكلّ ما له أوّل له آخر، وذلك أنّ الأوليّة والآخرية متلازمان، متىٰ ثبت أحدهما ثبت الآخر، أو قل: متضايفان، فمتىٰ تحقّق أحدهما ـ ولو قوةً ـ فكذا الثاني، فلا يصحّ أن يكون أوّل بلا آخر ينتهي إليه، فمتىٰ ارتفع أحدهما ارتفع الآخر، ومتىٰ ثبت ثبت.

قيل: الجنة والنار ثابتان موجودان، أو كلاهما دائم، وهما ممّا لا يفنىٰ بين النفختين، وليس لهما آخر، لأنّهما خالدان أبد الأبد، مع أنّ لهما أوّلاً ولا آخر لهما، فلا يصحّ قولك، ولا نفي الإمام عليه السلام الأوليّة بنفي الآخرية.

قلنا: هذا الإشكال إنّما يرد [أن] لو قلنا: الأشياء كلّها زمانية، وأنه لابدّ وأن ينتهي الزمان له، وكذا الواجب قدمه عبارة عن الزمان المتطاول، وقد عرفت بطلان جميع ذلك عقلاً ونقلاً، فاستمع:

---

(١) «التوحيد» ص٢٥١، ح٣، بتفاوت يسير. (٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٢، ح٢٨.

(*) هذا المقطع من الحديث موجود في نسخ الكافي الموجودة بين أيدينا، ولعل هذا المقطع كان سقطاً في نسخة الكافي التي كانت بحوزة الشارح كما ذكر هو رحمه الله.

الزمان دائم، لا قبليّة له زمانيّة، وإلّا لزم من رفعه ثبوته، فإمّا التسلسل أو يكون مع الله قديم، وينتهي إلىٰ أوليّة دهرية يجتمع القبل فيها مع البعد، لكونهما إنّما حدثا باعتبار التجدّد ونسبة بعض لآخر، وحيث لا تجدّد ولا قبليّة زمانيّة، ولهما أوليّة بنحو آخر، فكذا [لهما][1] آخرية بنحو آخر غير الزمان.

وهذا لا ينافي عدم آخريّة الزمان، فإنّ الأوّليّة تنقسم إلىٰ زمانيّة ودهرية وواجبية، [فالأولىٰ][2] لا يجتمع [معها][3] بعد، [والثانية][4] يجتمع [معها][5] الأول والآخر، وهي متناهية من وجه، غير متناهيّة من آخر، والثالثة عين ذاته، لا تدرك ولا تعقل، فهي عين آخريته وعين ظاهريته وباطنيّته، والله وراء مالا يتناهىٰ بوجهه بما لا يتناهىٰ، فهو حينئذٍ متناهٍ بوجهٍ آخر، ونسبة العالم الأُخروي من الدنيوي كنسبة الروح من الجسد، والغيب من الشهادة.

فأنت في تشكيك؛ إن أخذت الآخريّة الزمانيّة فلا أول لها زماناً، وإلّا لكان للزمان زمان، أو مع الله شريك، أو هو زماني؛ وإن أخذتها بنحو آخر ـ كما أشرنا لك به باعتبارٍ قطعاً ـ فكلّ ما سوىٰ الله بطبعه [وحقيقته][6] بالله ﴿ وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ ﴾[7] والانتهاء إليه تعالىٰ، وعدم فنائها وتناهيها بإمداد الله لها وجودِه، ورجوعها لفعله، وهو متناه.

وبوجهٍ آخر؛ وهو: أنّ السؤال بـ«متىٰ كان» إنّما يقع لمن عُدم ثم وُجد، كما هو مقتضاه، فإنّ الحادث الزماني هو ما وجد في زمانٍ لم يوجد في زمان قبله [بقي]، ففي أي زمان لم يكن الله موجوداً فيه ثم وُجد حتىٰ يُسأل عنه بـ«متىٰ»؟ وما لم يصلح عليه العدم الزماني ولم يسبقه لم يصحّ عليه الحدوث الزماني[8]، الذي هو لازم «متىٰ كان»، فلا يصحّ السؤال عنه بـ«متىٰ»، كما لا يصحّ السؤال عنه بـ«كيف».

قوله: «فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّي [لمّا] نظرت إلىٰ جسدي، ولم يمكنّي فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول، ودفع المكاره عنه، وجرّ

---

(١) في الأصل: «لهم».
(٢) في الأصل: «فالأول».
(٣) في الأصل: «معهما».
(٤) في الأصل: «والثاني».
(٥) في الأصل: «معهما».
(٦) في الأصل: «وحقيقة».
(٧) «البروج» الآية: ٢٠.
(٨) انظر: «القبسات» ص ٤.

المنفعة إليه، علمتُ أنّ لهذا البُنيان بانياً فأقررت به ﴾

أقول: استدلّ الإمام عليه السلام للرجل علىٰ إثبات الصانع للعالم بدليلين:

الدليل الأول * الاستدلال بالنفس من جهة بعض صفاتها،فإنّا نرىٰ في أنفسنا أفعالاً عجيبةً وآثاراً غريبة، لا قدرة لنا علىٰ الزيادة فيها ولا علىٰ النقصان منها، طولاً وعرضاً، وكذا في تحصيل المنافع ودفع المغارم، إنكانت الطبيعة هي [الفاعلة][1] فما المقتضي لها إلىٰ تخصيص عدد معين في قوىٰ البدن وأعضائه الظاهرة والباطنة، وكذا مقدار معيّن لها حينئذٍ؟ عدم استجماعه لدفع جميع ما يضرّه وتحصيل ما ينفعه، بل تحصيله ما ينفعه ودفع ما يضرّه يحتاج فيهما إلىٰ أمر خارج، فليس هي المتممة.

وبالجملة: فالعقل المتفكّر في خلق الإنسان وانتظامه، وكمال تركيبه وما فيه من الخواص، لا يشكّ أنّ الطبيعة لا تكون مصدراً لذلك، بل المبدأ كامل حكيم عالم، جعله علىٰ ما هو عليه، مرتبطاً بغيره ومفتقراً إليه، وهذا هو الواجب تعالىٰ، وإن أثبت جميع ذلك للطبيعة فليثبت الصانع الخبير العليم، متعالٍ عن الملامسة والمباشرة، ويكون ـ كون الطبيعة كذلك ـ بجعله تعالىٰ وحكمته، كما عرفت.

قوله: ﴿ مع ما أرىٰ من دوران الفلك بقدرته، وإنشاء السحاب وتصريف الرياح، ومجرىٰ الشمس والقمر والنجوم ﴾

أقول: هذا هو الدليل الثاني، وهو الاستدلال بما في الآفاق السماويّة من الدلالة عليه تعالىٰ.

ولك أن تجعل هذا أربعة أدلّة أو خمسة تفصيلاً ـ كما أنّك إذا أخذتها إجمالاً كانت من حيث المجموع دليلاً واحداً ـ:

الدليل الأول: الاستدلال عليه من جهة دوران الفلك، فإنّ القلب إذا فكّر من جهة ما يدلّ به البصر عليه، من حركة الفلك [المستديرة][2]، كما يفهم من هذا الحديث

(*) في الأصل: «أحدهما».

(١) في الأصل: «الفاعلية».

(٢) في الأصل: «الاستدارة».

والحديث الأول المقتضي [أن لا][1] يزول عن مكانه ـ كما سبق ـ وأنه لا يكون فيه مبدأ، بل ميل مستقيم، كما مرّت الإشارة له في قوله عليه السلام: (لم لا تسقط السماء على الأرض)، وفي حديث الإهليلجة: (وارتفاعها في الهواء بغير عمد ترى ... ولا تهبط مرة فتدنو ولا ترتفع أخرى فتنأى، لا تتغير لطول الأمد ولا تخلق لاختلاف الليالي والأيام، ولا تتداعى منها ناحية، ولا ينهار منها طرف، مع ما عاينت من النجوم الجارية السبعة المختلفة بمسيرها لدوران الفلك)[2] على إجماع جميع الحكماء، وأنّ لكلّ واحد من السبعة فلكاً، كما قال تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسبَحُونَ﴾[3].

وإن أردت الأخذ بظاهر الآية على وجهٍ ـ وهو أن تجعل الفلك واحداً، وكلّها فيه ـ فقل: الفلك ـ حينئذٍ ـ هو الفلك الكلّي، فإنّه الذي يحرّك الكل بالحركة الأولى دون الثانية، فإنّ لها حركتين، عقلاً ونقلاً وحسّاً، بإجماع الحكماء، وحينئذٍ قيل: المراد بالسباحة معناها اللغوي.

وظاهر النصّ ـ على وجه ـ أنّ حركة الكواكب بالفلك، وهذا لا ينافي أنّ النفس هي المحرِّكة، فتأمّل.

فالقلب* حينئذٍ يقطع بأنّ مبدأ هذه الحركة الدائمة لا يكون الطبيعة خاصّةً، فإنّها لا تقدر على هذه التحريكات غير المتناهيّة، مع اقتضائها مكاناً معيناً، فالطبيعة قابلة، فلابدّ وأن يكون لها مبدأ آخر يخرجها من القوّة إلى الفعل، على سبيل التدريج، فينتهي إلى من هو بالفعل من كلّ وجه، وجعل السماء بطبعها وفطرتها مقتضية للاستدارة والارتفاع، وجعل لها عمداً تقلّها، غير مرئية في طبيعتها ونفسها.

فإن قيل: إنّما ارتفعت بطبعها.

قلنا: من أين اقتضى طبعها ذلك الارتفاع والمكان المخصوص، مع الحركة الدائمة السريعة؟ ويؤول الأمر إلى قدرة الله البالغة، وكذا إذا نظرت من جهة غاية الحركة [وقد مرّ][4] البيان.

---

(١) في الأصل: «إلا أن».

(٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦٢، صحححناه على المصدر.

(٣) «الأنبياء» الآية: ٣٣.

(٤) في الأصل: «وقدر».

(*) جواب قوله: فإن القلب اذا فكر.

الدليل الثاني: السحاب المسخّر بين السماء والأرض، فإنّ القلب تَفَكّر؛ حيث وجده يجتمع من قطع متفرقة، ويحتمل من الماء الثقيل، لا يقدر علىٰ وضعه مع ما فيه من الصواعق والبرد والثلج و[الجليد][1] وغيرها، يعلو مرتبة ويسفل أُخرىٰ، إذا خفّ نزل، وقد يغترف من البحر فيعلو علىٰ المكان، فتسقط منه قطراً خفيفاً أو ثقيلاً متتالياً أو تؤدةً، ثم يسوقه الهواء إلىٰ مكان آخر فيمسك، حتىٰ إذا وصله سقط ما فيه، قطرة قطرة وشيء بعد شيء، حتىٰ إذا خلا تفرّق أخيراً صغاراً، لا يدري إلىٰ أين يذهب.

فكّر القلب أنّ ذلك لو لم يكن عن مدبّر حكيم عليم مختار، فكيف يحمل هذا الماء الثقيل، ويختلف إنزاله ويقطع في ارتحاله من مكان لآخر، ويجتمع قطعاً؟ وكذا تفرّقه، ويعلو مرة ويسفل أخرىٰ، إلىٰ غير ذلك من الحِكم التي يعجز العقل عن بيانها، دائماً علىٰ هذا التدبير.

هذا ممّا لا يصدر عن إهمال وطبيعة أو وضع فلكي أو كوكب، ولا ينافي هذا ما قالته الحكماء[2]، واتفقت عليه كلمتهم، في سبب السحاب والمطر، وغيرهما من حادثات الجو، وهو أنّ البخارات ترتفع من الأرض النديّة والماء، بسبب حرارة الشمس والكواكب، وإذا كانت كثيرة، بحيث لا يتخلّلها الهواء المجاور للأرض، علت، حتىٰ إذا لو وصلت للطبقة الزمهريريّة كثفت وثُقلت ـ كما فِعل البرودة كما يشاهد ـ ويصير سحاباً، هذا أكثر حدوثه. وقد يحدث السحاب بدون صعود الأبخرة، بل من برودة الهواء، كما يشاهد في قلل الجبال.

فإذا [كثف][3] السحاب، فما لَطُف منه خلع صورة البخارية وعاد إلىٰ المائية، فيميل إلىٰ الأرض بطبعه لثقله، ومنه ما يقصر عن الارتفاع لثقله، فيبرد سريعاً، وينزل ممّا يوافيه برد الليل قبل أن يتراكم، فهو الطلّ[4]، وربّما جمد البخار المتراكم في الأعالي ـ أي السحاب ـ فينزل ثلجاً، وربّما جمد البخار غير المتراكم في الأعالي ـ أعني: مادة الطلّ ـ فينزل وكان ضعيفاً، وما يسقط بالليل شبيه بالثلج، وجموده في الربيع، بعد مفارقة

---

(١) في الأصل: الجلد.

(٢) انظر: «النجاة» ص ١٥٤، ومابعدها، المقالة الخامسة.

(٣) في الأصل: «كشف».

(٤) الطلّ: «المطر الصغار القطر الدائم، وهو أرسخ المطر ندىً»، «لسان العرب» ج٨، ص ١٩١، «طل».

السحاب، [وفيها الثناء فيها].

وهذا كلّه لا ينافي ما فيه الآيات والدلالات، بل يزيدها، فإنّا نقول بأنّ الأصل أسباب سماوية، ترتبط بحوادث أرضية، بما أقام فيها من الملائكة المدبّرة لها بأمره، وكمال حكمته وقدرته.

رجعُ نَقْلٍ وردّ

في الروضة في شأن المطر هكذا: عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (كان علي عليه السلام يقول في المطر، أوّل ما يمطر، حتىٰ يبتلّ رأسه ولحيته وثيابه، فقيل له: يا أميرالمؤمنين ألكِن ألكِن، فقال عليه السلام: إنّ هذا ماء قريب عهد بالعرش.

ثم أنشأ يُحدّث فقال: إنّ تحت العرش بحراً فيه ماء ينبت أرزاق الحيوانات، فإذا أراد الله تعالىٰ أن ينبت به ما يشاء لهم رحمة منه لهم، أوحىٰ الله تعالىٰ إليه فمطر ما شاء من سماءٍ إلىٰ سماء، حتىٰ يصير إلىٰ سماء الدنيا فيما أظن، فيلقيه إلىٰ السحاب، والسحاب بمنزلة الغربال، ثم يوحي الله إلىٰ الريح أن اطحنيه وأذيبيه ذوبان الماء، ثم انطلقي به إلىٰ موضع كذا وكذا، فأمطري عليهم فيكون كذا وكذا عباباً وغير ذلك، فتقطر عليهم علىٰ النحو الذي يأمرها به، فليس من قطرة تقطر إلّا ومعها ملك حتىٰ يضعها موضعها، ولم ينزل من السماء قطرة من مطر إلّا بعددٍ معدود ووزن معلوم، إلّا ما كان من يوم الطوفان علىٰ عهد نوح عليه السلام، فإنّه نزل ماء منهمر بلا وزن ولا عددٍ)»[1] انتهىٰ.

وفيه أيضاً: «وسُئل أميرالمؤمنين عليه السلام عن السحاب: أين يكون؟ قال: (يكون علىٰ شجر، علىٰ كثيب علىٰ شاطئ البحر يأوي إليه، فإذا أراد الله عزّ وجلّ أن يرسله أرسل ريحاً فأثارته، ووكّل به ملائكة يضربوه بالمخاريق، وهو البرق، فيرتفع ـ ثمّ قرأ قوله تعالىٰ: ﴿وَاللهُ الَّذِي أَرسَلَ الرِيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقنَاهُ إِلىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ﴾ الآية[2] والملك اسمه الرعد)»[3].

وفي الفقيه عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: (إنّ الله تعالىٰ إذا أراد أن ينفع بالمطر أمر السحاب فأخذ الماء من تحت العرش، وإذا لم يرد النبات أمر السحاب، فأخذ الماء من البحر) قيل: إنّ

---

(١) «الكافي» ج٨، ص٢٠٠، ح٣٢٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «فاطر» الآية: ٩.

(٣) «الكافي» ج٨، ص١٨٤، ح٢٦٨، بتفاوت يسير.

ماء البحر مالح؟ قال: (إنّ السحاب يُعذبه)[١].

وعنه: (ما من قطرة تنزل من السماء إلّا ومعها ملك يضعها الموضع الذي قدّرت له)[٢].

وفيه عن النبي ﷺ: (ما أتىٰ علىٰ أهل الدنيا يوم واحد، منذ خلقها الله تعالىٰ، إلّا والسماء فيها تمطر، فيجعل الله ذلك حيث يشاء)[٣]. والمراد بالسماء فيه: المطر.

وفي الرواية المستفيضة عن الجواد ﷺ: (إنّ الغيم حين يأخذ من ماء البحر يداخله سمك صغار، فتسقط منه، فتصطادها صقور الملوك)[٤] انتهىٰ موضع الحاجة.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَمَّن يَشَاءُ ﴾[٥].

وظاهر هذه الأحاديث ينافي ما قالته الحكماء في مبادئ المطر والسحاب.

قلنا: لا منافاة، إن تأمّل كلامهم النوري، فإنّ الماء والجبال كما ترىٰ لا تثبت في الأعالي؛ لكونها ثقيلة مطلقاً، وقد صرّحت كلماتهم بارتباط العوالم، وأنّ الأسباب الأرضيّة مرتبطة بأسباب سماوية، إذ كلّ شيء كذلك، فإثارة البخار بالأشعة مبدؤها من تحت العرش، لأنّه جملة العوالم، فلا يظهر في السفلي شيء بغيره، وهو طبقات مرتبطة.

فالمعصوم تكلّم عليه من جهة غيبه، وعلىٰ كلّ شيء ـ فلكاً أو عنصراً ـ ملك موكّل به، نسبته لجسمه نسبة نفسك لبدنك، وهو يحرّكها كنفسك وبدنك، والملائكة متفاوتة متفاضلة، فملائكة العقول عقلانية، والنفوس نفسانية، والأجسام والطبائع جسمانية وطبيعية، فملك كلّ مرتبة يناسبها من وجه، وكلّ سافل قوامه بالعالي، كيف ولله ملك رأسه تحت العرش ورجلاه في تخوم الأرض السابعة السفلىٰ[٦]، فلا يفعل السافل إلّا بالعالي.

ودأب المعصوم سوق الناس للغيب، والإعراض بهم عن عالم الطبيعة، فالأسباب الأرضية مبدؤها أسباب سماوية، فصحّ إسنادها لها، ألم تنظر لقوله تعالىٰ: ﴿ وَأَنزَلْنَا

---

(١) «الفقيه» ج ١، ص ٣٣٣، ح ١٤٩٤. (٢) «الفقيه» ج ١، ص ٣٣٣، ح ١٤٩٥.

(٣) «الفقيه» ج ١، ص ٣٣٣، ح ١٤٩٦ صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «مفتاح الفلاح» ص ٤٨٥ – ٤٨٦، «بحار الأنوار» ج ٥٦، ص ٣٩٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «النور» الآية: ٤٣.

(٦) «أمالي الشيخ الطوسي» ص ٦٥٦، ح ١٣٥٦، وفيه: (إن لله تعالىٰ ملكاً رأسه تحت العرش، وقدماه في تخوم الأرض السابعة)..

الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ ﴾[1] مع أنه معدن منشؤه في الأرض، ولكن كما قلت، وكذا الأرزاق تنزل من السماء كلّها.

نعم، فالبحر الذي تحت العرش ما استجنّ فيه وجُعل معدن كلّ شيء، ومحرّكاً لكلّ السماوات، ومعلوم أنّ البخار المتصاعد من ساحل البحر أخذ للنبات ولا ينبت به، كما صعد من الأرض الندية، وساحل البحر فيه البخار دون وسطه.

نعم لا يبعد أنّ الغيم إذا خلا من المطر بكثرته قد يسقط فيأخذ من البحر، كما هو منطوق رواية[2] السمك، وبعد ذلك يصعد بقوّة الحرارة والطبيعة، ولا يبقىٰ ماء البحر كصورته قبل، بل يتداخل منه أجزاء، وأنّ السحاب يغذّيه، ولا يبعد في ذلك، فاعتبر بشَبا[3] الأنهار، إذا أخذت قطعة منه وعصرت ماءها ووضعتها في النهر رسبت، فإذا ارتوت بالماء واحتملت طفحت علىٰ وجه الماء، واختبرتُه في أنهارنا كثيراً، فتأمّل.

فلا منافاة بين الكلامين، وحاشا المعصوم أن يُخالف ما حكم به العقل، بل الحسّ، ولكن الكلمة منهم تنصرف إلىٰ نيّف وسبعين وجهاً، بل لو تتبعت كلامهم وجدت ما يقوله الحكماء مشاراً له في كلامهم، ففي حديث المفضّل ما لفظه: (**ففي الشتاء تعود الحرارة في الشجر والنبات، فيتولد فيهما مواد الثمار، ويتكثف الهواء فينشأ منه السحاب والمطر وتشتد أبدان الحيوان وتقوىٰ**)[4].

وفي مواضع أُخر منه: (**وهكذا الهواء لولا كثرته وسعته لاختنق هذا الأنام من الدخان والبخار الذي يتحيّر فيه، ويعجز عمّا يحول إلىٰ السحاب والضباب أوّلاً فأولاً**)[5].

وغيرهما كثير، بل الحديث السابق الذي سُئل فيه علي عليه السلام عن السحاب: أين يكون؟ والشاطئ أكثر بخاراً، فتفطّن.

الدليل الثالث: تصريف الرياح وتقسيمها وحركتها وسكونها، وغير ذلك من المنافع اللّازمة لها، من إصلاح في الثمار والأبدان، فيه آيات لقوم يعقلون ويتفكّرون، توصِلُهم أنّ

---

(١) «الحديد» الآية: ٢٥.

(٢) «مفتاح الفلاح» ص ٤٨٥؛ «بحار الأنوار» ج٥٦، ص٣٩٧.

(٣) الشَّبا: الطحلب، انظر: «لسان العرب» ج٧، ص٢٦، «شبا».

(٤) «توحيد المفضل» ص ٨٠، «بحار الأنوار» ج٣، ص١١٢، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «توحيد المفضل» ص ٩٣، «بحار الأنوار» ج٣، ص١٢٣، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

المدبّر لها لا يكون طبيعة جزافية اتفاقية، بل ملك بأمر قادر مختار متصرّف، فإنّا فكرنا في الريح فوجدناها تتحرك أحياناً وتسكن أخرىٰ، وحركتها مختلفة شدّة وضعفاً، فعرفنا أنّ حركتها ليست من تلقاء طبعها، وإلّا لما سكنت أبداً، إذ ما بالذات لا يزول، ولا يشتدّ ويضعف، وتعفىٰ بلاد دون أخرىٰ، وتهلك قرون دون آخرين، فعرفنا أنّ ذلك من أسباب خارجة عنها، متصلة ـ تلك الأسباب ـ بالسماء، وإن قيل: أرضيّة، فما [المثير][1] لها في وقت مخصوص بحركة مخصوصة؟ فلابدّ من الانتهاء إلىٰ أسباب سماويّة اختيارية فُطرت [عليها][2].

فإذن لابدّ من مبدأ هو أحكم وأعلم منها، وإلّا لم يكن مبدأها، مع ما ترىٰ فيها من الحكم التي جعلت في خلقها، الدالة علىٰ أنّ مبدأها لا يكون إلّا مختاراً عالماً، لا طبيعة، فإنّ الهواء لو سكن دائماً عن الحركة حدث الكرب في الأنفس، وفسدت الثمار وبعض البقول، وحدث الوباء في الأبدان والآفات في الغلّات، كما هو معروف عند أهل الزراعات وغيرها، فلابدّ وأن يكون المحرّك عالماً بهذه المصالح، وإلّا وقعت كذلك، بل تختلف، أو زادت، فلو زادت حيناً ما إنّما ذلك لردع العاصي عن المعصية[3] ليرجع، ولغير ذلك.

والصوت أثر يؤثره اصطكاك الأجسام في الهواء، يؤدّيه إلىٰ المسامع، [إذ][4] أثر الكلام [وهو حياة الأبدان] ـ لا يبقىٰ، مع أنه كاللوح، فيُمحىٰ بغير ماحٍ، ويعود جديداً فيحمل الكلام، وهو حياة الأبدان بما تستنشق من النسيم، (**وفيه تطّرد هذه الأصوات، فيؤدي بها من البعد البعيد، وهو الحامل لهذه الأراييح، ينقلها من موضع إلىٰ موضع، ألا ترىٰ كيف تأتيك الرائحة من حيث تهب الريح، فكذلك الصوت**)، وعليه جميع الحكماء[5]، وهو منصوص في حديث المفضّل[6]، ومن المحال أن تكون هذه الحِكم اللّازمة والمتعديّة صادرة من طبيعة غير عالمة، بل متجدّدة.

---

(١) في الأصل: «المشير». (٢) في الأصل: «عليه».

(٣) انظر: «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٢٠. (٤) في الأصل: «إن».

(٥) «التحصيل» ص ٧٥٣ وما بعدها؛ «كتاب حكمة الإشراق» ضمن «مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق» ج ٢، ص ١٠٤.

(٦) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

الأسباب المحركة للرياح

اعلم أنّ الهواء إذا كان ساكناً فهو هواء، وإذا كان متحرّكاً فهو ريح، والسبب القريب المحرّك له أشياء:

منها: أنّ الدخان أخفّ من البخار فيصعد أكثر منه، فإذا انتهىٰ إلىٰ الطبقة الباردة، فإنْ انكسرت حرارته ببرد الهواء ثقل وهبط متحرّكاً إلىٰ الجهة المختلفة لاجتماع الميول المختلفة، فيتموّج به الهواء فتحدث الريح، وإن لم ينكسر صعد لكرة النار فيحرّك بالحركة الدوريّة للفلك إلىٰ الجهات المختلفة، كما يُردُّ بعصا دائرة سهام علىٰ جهات مختلفة، فيتموّج ويحدث الريح.

ومنها: أنّ الشمس إذا أشرقت فبأشعّتها تتحلل أجزاءٌ هوائية، فيزداد حجمه بالتحلّل، فيندفع الهواء المماس من جانب إلىٰ آخر، فتحدث الريح.

ومنها: إذا تكاثف شيء من الهواء لغلبة البرد عليه، وصغر حجمه، تحرّك الهواء المجاور إلىٰ جهته، لامتناع الخلاء. وقد تحدث من برودة القمر في طلوعه لامتناع الخلاء كما هو مشاهد.

ويجوز أيضاً أن تحدث الريح لأنظار كوكبيّة وآثار علويّة، فإنّ لها تأثيراً في عالم العناصر كما اتفقت عليه كلمتهم، وهو ظاهر الرواية[1]، وكثير منه محسوس، فتحدث بذلك ريح، ويشهد بذلك أيضاً التجارب النجومية، وضبط الأنظار الدالّة علىٰ هبوب الرياح وغيرها.

قال ابن سينا في الشفاء[2]: قالوا: إنّ الريح هواء متحرّك، وتحرّكه علىٰ ثلاثة أوجه، لأنّها إمّا أن تتحرك من محرّك خارج عنها أوْ لا، والثاني إمّا من حرارة أو برودة.

والأوّل أنّ البخارات إذا ارتفعت من الأرض، وتوجّهت إلىٰ الكرة الزمهريرية، ضربها البرد وانعقدت سحاباً، فثقلت وهربت وتوجّهت إلىٰ أسفل، وحدث من حركتها تموّج في الهواء المجاور، فيتموّج إلىٰ ما يجاور الأرض، ويحدث الريح.

والهواء في غاية اللطافة قابل للسيلان والتموّج؛ لرطوبته.

---

(١) «من لا يحضره الفقيه» ج١، ص٣٤٤.

(٢) «الشفاء» الفن الخامس من الطبيعات، فصل في الرياح، ص٥٨ ومابعدها، نحوه.

وإمّا أن تتحرّك من الحرارة، فلأنّ الشمس إذا وقع شعاعها علىٰ وجه الأرض حدثت حرارة في الهواء، والحرارة ملطّفة مخللة، كما ترىٰ في القماقم المملوءة من الماء نصفاً، يسخن بالنار فتمتلئ، وما ذلك إلّا لتزايد حجم الماء؛ لعدم كون المقدار الخاص لازماً لهيولىٰ العناصر، فينبسط الهواء [ويدفع][1] الهواء المجاور وهكذا، فتحدث الريح.

إمّا أن يتحرك من البرودة، وذلك لأنّ البرودة تحدث التكاثف، لأنها ضدّ الحرارة، فإذا تكاثف الهواء انجذب الهواء المجاور لها، لضرورة عدم الخلاء، وتحدث الريح.

وكون هذه أسباب الريح لا ينافي إسنادها إلىٰ أسباب سماوية ملكوتيّة، كالملائكة الموكّلة بالنجوم وغيرها، فعلىٰ كلّ شيء ملك موكّل به، وصحّ إسنادها إلىٰ فعل الله وإرادته، فإنّه هو المفيض التام، والموجد للسبب وجاعله سبباً، ومن العالم العلوي تبدو الأسباب، كما قال الله تعالىٰ: ﴿ وَإِنْ مِن شَيءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وَأَرسَلْنا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ ﴾[2] ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرسِلِ الرِيَاحَ بُشْراً بَينَ يَدَيْ رَحمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلنَا بِهِ المَاءَ ﴾[3].

ويدلّ علىٰ ما قلناه [ما][4] قاله الصادق عليه السلام في توحيد المفضّل: (وفيها ـ أي: في الكواكب ـ مآرب أُخرىٰ: علامات ودلالات علىٰ أوقات كثيرة من الأعمال، كالزراعة والغراس والسفر في البر والبحر، وأشياء ممّا يحدث في الأزمنة من الأمطار والرياح والحرّ والبرد)[5].

وفي حديث الإهليلجة في الرياح: (فلمّا نظر القلب إلىٰ ذلك وجدها متّصلة بالسماء)[6]، ولا يخفىٰ للمتأمّل انطباقها علىٰ ما قلنا، مع منافاتها ظاهراً لما ستسمع من الروايات.

وفي علل الشرائع: عن أحمد بن محمد، رفعه إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: لِمَ سمّيت ريح الشمال؟ قال: (لأنها تأتي من شمال العرش)[7]، وهو مؤيد لما قلناه، فتدبّر.

وفي الروضة من الكافي مسنداً عن أبي بصير قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الرياح الأربع: الشمال والجنوب والصبا والدبور، وقلت: إنّ الناس يذكرون أنّ الشمال من الجنة،

---

(١) في الأصل: «ويوقع».
(٢) «الحجر» الآية: ٢١.
(٣) «الأعراف» الآية: ٥٧.
(٤) في الأصل: «مما».
(٥) «توحيد المفضل» ص ٨٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.
(٦) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦٣.
(٧) «علل الشرائع» ج ٢، ص ٣٠٠، باب ٣٨٢، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

والجنوب من النار، فقال: (إنّ لله جنوداً من رياح، يعذّب بها من يشاء ممّن عصاه، ولكلّ ريح منها ملك موكّل بها، فإذا أراد الله عزّوجل أن يعذّب قوماً بنوع من العذاب أوحىٰ إلىٰ الملك الموكّل بذلك النوع من الريح التي يريد أن يعذّبهم بها). قال: (فيأمرها الملك فيهيج كما يهيج الأسد المغضب).

قال: (ولكلّ ريح منهن اسم، أما تسمع قوله تعالىٰ: ﴿ كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ * إِنَّا أَرسَلنَا عَلَيهِم رِيحاً صَرصَراً فِي يَومِ نَحسٍ مُستَمِرٍ ﴾[1] وقال تعالىٰ: ﴿ الرِّيحَ العَقِيمَ ﴾[2] وقال: ﴿ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3] وقال: ﴿ فَأَصَابَهَا إِعصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحتَرَقَت ﴾[4] وما ذكر من الرياح التي يعذّب الله بها من عصاه).

وقال: (ولله عزّ ذكره رياح رحمة لواقح وغير ذلك، ينشرها بين يدي رحمته، منها: ما يهيج السحاب للمطر، ومنها: رياح تحبس السحاب بين السماء والأرض، ورياح تعصر السحاب فتمطره بإذن الله، ومنها: رياح ممّا عدد الله في الكتاب.

فأمّا الرياح الأربع: الشمال والجنوب والصبا والدبور، فإنّما هي أسماء الملائكة الموكّلين بها، فإذا أراد الله أن يهب شمالاً أمر الملك الذي اسمه الشمال، فيهبط علىٰ البيت الحرام، فقام علىٰ الركن الشامي، فضرب بجناحه، فتفرّقت ريح الشمال حيث يريد الله من البرّ والبحر، وإذا أراد الله أن يبعث جنوباً أمر الملك الذي اسمه الجنوب، فهبط علىٰ البيت الحرام، فقام علىٰ الركن الشامي، فضرب بجناحه، فتفرّقت ريح الجنوب في البرّ والبحر، حيث يريد الله، وإذا أراد الله أن يبعث ريح الصبا أمر الملك الذى اسمه الصبا، فهبط علىٰ البيت الحرام، فقام علىٰ الركن الشامي، فضرب بجناحه، فتفرقت ريح الصبا حيث يريد الله جلّ وعزّ في البرّ والبحر، وإذا أراد الله أن يبعث دبوراً أمر الملك الذي اسمه الدبور، فهبط علىٰ البيت الحرام، فقام علىٰ الركن الشامي فضرب بجناحه، فتفرّقت ريح الدبور حيث يريد الله في البرّ والبحر.

ثم قال أبو جعفر عليه السلام: (أما تسمع لقوله: ريح الشمال وريح الجنوب وريح الدبور وريح الصبا، إنّما تضاف إلىٰ الملائكة الموكّلين بها)[5].

---

(١) «القمر» الآية: ١٨ - ١٩. (٢) «الذاريات» الآية: ٤١.

(٣) «الأحقاف» الآية: ٢٤. (٤) «البقرة» الآية: ٢٦٦.

(٥) «الكافي» ج٨، ص٧٧، ح٦٣، صححناه علىٰ المصدر.

وروي في الفقيه[1] مثله إلىٰ قوله: (البرّ والبحر) أخيراً باختلاف يسير، وذكر (اليماني) مكان (الشامي).

وفي الفقيه: عن كامل قال: كنت مع أبي جعفر عليه السلام بالعريض، فهبّت ريح شديدة، فجعل أبو جعفر عليه السلام يكبّر، ثم قال عليه السلام: (إنّ التكبير يردّ الريح)[2].

وفي الروضة: عن العرزمي قال: كنت مع أبي عبدالله عليه السلام جالساً في الحجر تحت الميزاب، ورجل يخاصم رجلاً، وأحدهما يقول لصاحبه: والله ما تدري من أين تهب الريح، فلمّا أكثر عليه قال أبو عبدالله عليه السلام: (**فهل تدري أنت؟**) قال: لا، ولكنّي أسمع الناس يقولون فقلت أنا لأبي عبدالله عليه السلام: جُعلت فداك من أين تهبّ الريح؟ فقال: (**إنّ الريح مسجونة تحت هذا الركن الشامي، فإذا أراد الله أن يخرج منها شيئاً أخرجه، إمّا جنوب فجنوب، وإمّا شمال فشمال، وصبا فصبا، ودبور فدبور**) ثم قال: (**من آية ذلك أنّك لا تزال ترىٰ هذا الركن متحرّكاً أبداً، في الشتاء والصيف والليل والنهار**)[3].

وعن النبيّ صلى الله عليه وآله: (**لا تسبّوا الرياح فإنّها مأمورة، ولا الجبال ولا الساعات ولا الأيام ولا الليالي فتأثموا، وترجع إليكم**)[4].

وفيه، عن الصادق عليه السلام: (**نِعْمَ الريح الجنوب؛ تكسر البرد عن المساكين، وتلقّح الشجر، وتسيّل الأودية**)[5].

وعند التأمّل، لا منافاة بين هذه الروايات وماسبق، فإنّ تلك الأسباب الأرضية موكّلة بها ملائكة أرضية، مرتبطة بأسباب سماوية، مرجعها ومجمعها عند الكعبة، ومنها تتصل الأسباب السماوية، كيف والكعبة وسط الأرض، وإنّما دحيت من تحتها، ويشبه اختلاف تعيّن الركن الشامي واليماني [بعدم][6] المنافاة، فإنّ الشمس يكون لها مقابلة بهما، أو يكون أعظم الأركان هما، فارتفع حينئذٍ كثير ممّا يشنّع به بعض بالمنافاة، كما يظهر للمتأمّل، خصوصاً فيما سبق في المطر.

الدليل الرابع: مجرىٰ الشمس في حركاتها الذاتية واختلاف مطالعها، وإقامة الفصول

---

(١) «الفقيه» ج١، ص٣٤٤، ح١٥٢٥.
(٢) «الفقيه» ج١، ص٣٤٤، ح١٥٢١.
(٣) «الكافي» ج٨، ص٢٢٧، ح٤٠١، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) «الفقيه» ج١، ص٣٤٤، ح١٥٢٣، صححناه علىٰ المصدر.
(٥) «الفقيه» ج١، ص٣٤٥، ح١٥٢٦.
(٦) في الأصل: «بعد».

بها، وكونها ذات طبيعة تقتضي حركة ذاتية وأُخرىٰ عرضية، سوقية قسريّة، فإنّها وإن كانت قسريّة لكنّها ليست قسريّة محضة، مانعة للمقسور عن مقتضاه أصلاً، وهذا ممّا يدل علىٰ أنّ حركات السماوات إرادية، فإنّ لها حركة في نفسها أيضاً، تكمل بدورة الشمس السنة، وكذا الزهرة وعطارد في قريب من سنة، والقمر في شهر، وزحل في ثلاثين سنة، والمشتري في اثنتي عشرة سنة، ومع ما يلزم الشمس من المنافع في الثمار والأبدان وغيرها وضبط [الحاصل][1] وغيرها، وترسّل الفصول وتداخلها تدريجاً، وكذا الملوان.

فإن قيل: إنّ ذلك لإبطاء الشمس في الارتفاع والانحطاط.

قيل: ما علّة الإبطاء؟ فإن قيل: بعلّة، سُئل عنها، فلا يزال يترامىٰ به، حتىٰ يستقرّ الأمر إلىٰ مدبر حكيم عليم، وكذا حال القمر وسائر النجوم، في إقبالها وإدبارها وسرعتها وبطئها، وخسوفها في وقت وكسوفها، وغير ذلك.

فإن قيل: بمقتضىٰ الطبيعة.

قلنا: هي لا تقتضي أموراً متضادة في شيء واحد، ويزول ويعود، مع أنّا نقول: لِمَ كانت الطبيعة كذلك؟

فإن قيل: لذاتها، وهي عالمة قادرة حكيمة.

قلنا: فما يمنع من إثبات الواجب الخالق؟ فهذه صفته، فيجلّ حينئذٍ عن المباشرة، وإن لم تكن الطبيعة كذلك ـ مع أنّا نرىٰ الأفعال والآثار دالّة علىٰ خلافه ـ فلابدّ من اضطرار إلىٰ إثبات قادر عليم خالق، والطبيعة سنّة جارية، كما أجراها الله تعالىٰ عليه، وإن نظرت لها من حيث المجموع وارتباط السماوات بعضها ببعض ـ حركة ومناظرة ـ وجمعها بحركة واحدة، وجدتها مضطرّة إلىٰ الإقرار إلىٰ جامع بينها، فطرها كذلك، وجعلها مقتضية لذلك، فلابدّ وأن يكون أحكم وأعلم وأقدر منها بما لا يتناهىٰ، فهو الواجب، فهو لا يكون طبيعة، ولا وضعاً فلكياً ولا كوكباً، كيف وكلّ مرتبط بآخر، ومفتقر له من وجهٍ، وكمال التفصيل ظاهر لذي الفكر المستنير العارف.

قوله: ﴿وغير ذلك من الآيات العجيبات المبيّنات؛ علمت أنّ لهذا مقدّراً

---

(١) في الأصل: «العامل».

ومنشئاً ﴾.

أقول: أمّا الأدلّة فكثيرة.

وبالجملة: فكلّ جزء جزء تنظره مفتقرٌ من جهة ما هو عليه من الموضع الخاص، والوجود المفاض، وجمع المتنافيات في كلٍّ بحسبه، ولزوم غيره له ولزومه لغيره، تجده دالاًّ علىٰ حكيم عليم خالق.

تفكّر في الأرض: هي ساكنة وتعرض لها الزلزلة، فتتحرك زماناً معيّناً في وقت معيّن، فلا يكون من [قِبَل][1] ذاتها، وإلّا لما سكنت.

وإن قيل: من قبل البخار المستكن فيها، فيطلب البروز فتنشق.

قلنا: نعم، ولكن من أين حصل ذلك، وكان طبعه كذلك، وما [المثير][2] له؟ فلابدّ من إثبات أسباب أُخر غيبية، [مثيرة][3] للبخار أو الدخان منها، و[محرّكة][4] لبعضها، علىٰ تلاحمها التامّ، غير طبعها وجزء منها.

فإن قيل: الشمس، فلابدّ من جاعل لها كذلك، فلابدّ وأن ينتهي الأمر إلىٰ قادر مدبّر حكيم، دبّر الكلّ بحكمته، وحينئذٍ يظهر لك عدم المنافاة أيضاً بين ما قالته الحكماء في سبب الزلزلة، كما أشرنا لك به، وبين ما ورد في الروايات.

ففي الروضة من الكافي: عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (**إنّ الحوت الذي يحمل الأرض أسرّ في نفسه: أنّه إنّما يحمل الأرض بقوته، فأرسل الله تعالىٰ إليه حوتاً أصغر من شبر وأكبر من فتر، فدخلت في خياشيمه فصعق، فمكث بذلك أربعين يوماً، ثم إنّ الله رؤف به ورحمه وخرج، فإذا أراد الله بأرض زلزلة بعث ذلك الحوت إلىٰ ذلك الحوت فإذا رآه اضطرب فتزلزلت الأرض**)[5].

وفي الفقيه عنه عليه السلام: (**إنّ الله تبارك وتعالىٰ خلق الأرض فأمر الحوت فحملتها، فقالت: حملتها بقوتي، فبعث الله إليها حوتاً قدر فتر، فدخلت في منخرها فاضطربت أربعين صباحاً، فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً تراءت لها تلك الحوتة الصغيرة، فزلزلت الأرض فرقاً**)[6].

وفيه عنه عليه السلام: (**إنّ ذا القرنين لمّا انتهىٰ إلىٰ السد جاوزه، فدخل في الظلمات، فإذا هو بملك**

---

(١) في الأصل: «قبيل». (٢) في الأصل: «المشير».

(٣) في الأصل: «مثير». (٤) في الأصل: «محرك».

(٥) «الكافي» ج٨، ص٢١٢، ح٣٦٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الفقيه» ج١، ص٣٤٢، ح١٥١٥، صححناه علىٰ المصدر.

قائم علىٰ جبل طوله خمسمائة ذراع، فقال له الملك: يا ذا القرنين أما كان خلفك مسلك؟ فقال له ذوالقرنين: مَن أنت؟ قال: أنا ملك من ملائكة الرحمٰن، موكّل بهذا الجبل، وليس من جبل خلقه الله إلّا وله عرق متّصل بهذا الجبل، فإذا أراد الله أن يزلزل مدينة أوحىٰ إليَّ فزلزلتها)(١).

وفي التهذيب، عنه عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: (إنّ ذاالقرنين) ...الحديث(٢).

وفي الفقيه، عن الصادق عليه السلام قال: (إنّ الله تعالىٰ أمر الحوت بحمل الأرض وكلّ بلد من البلدان علىٰ فلس من فلوسه، فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمر الحوت أن يحرّك ذلك الفلس فيحرّكه، ولو رفع الفلس لانقلبت الأرض، بإذن الله تعالىٰ)(٣).

وفيه: أنّ سليمان الديلمي سأل الصادق عليه السلام عن الزلزلة: ماهي؟ فقال: (آية) فقال: وما سببها؟ فقال: (إنّ الله تعالىٰ وكّل بعروق الأرض ملكاً، فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أوحىٰ إلىٰ ذلك الملك أن حرّك عرق كذا وكذا)، قال: (فيحرك ذلك الملك عرق تلك الأرض التي أمر الله تعالىٰ، فتتحرّك بأهلها) قال: قلت: فإذا كان ذلك فما أصنع؟ قال: (صلّ صلاة الكسوف، فإذا فرغت خررت لله ساجداً وتقول في سجودك: يا من يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، إنّه كان حليماً غفوراً، يامن يمسك السماء أن تقع علىٰ الأرض إلّا بإذنه، أمسك عنّا السوء إنّك علىٰ كلّ شيء قدير)(٤).

فليست الأخبار مختلفة، فالحوت ملك، وعلىٰ كلّ شيء ملك، والأسباب الأرضية متّصلة بأسباب سماوية، والأرض ملجمة، أو الحوت هو الثاني عشر، الذي عليه مدار هذا العالم، والفلوس قطع الأرض، فتفطّن، ولا منافاة، فإنّهم عليهم السلام العلل الأربع، ومدبّرو العالم بأمر الله، وأقامهم فيه ولم يرفع يده عنهم، وسيأتي بسط ذلك في مجلّدات الإمامة إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿ إنّ عبدالله الديصانيّ سأل هشام بن الحكم، فقال [له] : ألك

---

(١) «الفقيه» ج ١، ص ٣٤٢، ح ١٥١٤.
(٢) «تهذيب الأحكام» ج ٣، ص ٢٩٠، ح ٨٧٤.
(٣) «الفقيه» ج ١، ص ٣٤٣، ح ١٥١٦، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) «الفقيه» ج ١، ص ٣٤٣، ح ١٥١٧، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

ربٌّ؟ قال: بلىٰ، قال: أقادرٌ هو؟ قال: نعم قادر قاهر، قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلّها البيضة، لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ قال هشام: النظرة، فقال [له]: قد أنظرتك حولاً، ثم خرج عنه فركب هشام إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فاستأذن عليه فأذن له، فقال له: يا بن رسول الله أتاني عبدالله الديصاني بمسألة، ليس المعوّل فيها إلّا علىٰ الله وعليك، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: عمّا [ذا] سألك؟ فقال: قال [لي] كيت وكيت.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: [يا هشام] كم حواسّك؟ قال: خمس، قال: أيّها أصغر؟ قال: الناظر، قال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقلّ منها، فقال [له]: ياهشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترىٰ، فقال: أرىٰ سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وبراري وجبالاً وأنهاراً، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: إنّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها قادر [علىٰ][1] أن يدخل الدنيا كلّها البيضة، لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة، فأكبّ هشام عليه وقبّل [يديه و] رأسه ورجليه، وقال: حسبي يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله، وانصرف إلىٰ منزله ﴾.

أقول: سؤال الديصاني لهشام عن مطلق الدخول أعمّ من كونه دخول محسوس في محسوس، أو معقول في معقول وبالعكس، ويدلّ علىٰ ذلك عدم جواب هشام، وطلبه النظرة وجواب الإمام عليه السلام له، بل وإنّه قبل به وبيّنه له هشام لمّا رجع له، حتىٰ إنه كان المحرّك له علىٰ طلبه الإمام عليه السلام لمّا عرف أنّ الأشياء ليست بمنحصرة في المحسوس، وكذا اكتفىٰ هشام في الجواب من الإمام عليه السلام، فلو لم يكن مطابقاً لاستكشف.

فلا يقال: الجواب ليس مطابقاً للسؤال ـ كما قيل[2] ـ أو أنّ الحكمة تقتضي أن يكون مشابهاً، فلا تشابه فيه، وأنّ هشاماً لم يكن عارفاً بالإبصار ولا فارقاً بين عين المرئي وصورته.

---

(١) ليست في المصدر.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٤٩ - ٥٠.

وفي كتاب التوحيد، مسنداً إلىٰ أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: جاء رجل إلىٰ الرضا عليه السلام : فقال: هل يقدر ربّك أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: **(نعم، وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك، وهي أقل من البيضة، لأنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماك عنها)**[1].

وفيه[2] أيضاً مثل الحديث السابق، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ، والمعنىٰ واحد.

وفيه بإسناده، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: **(إنّ ابليس قال لعيسىٰ بن مريم: أيقدر ربّك علىٰ أن يدخل الأرض بيضةً، لا يصغّر الأرض ولا يكبّر البيضة؟ فقال عيسىٰ عليه السلام : ويلك، إنّ الله لا يوصف بعجز، ومن أقدر ممّن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة)**[3].

وفيه: عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **(قيل لأميرالمؤمنين عليه السلام : هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة، من غير أن يصغّر الدنيا أو يكبّر البيضة؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالىٰ لا يُنسَب إلىٰ العجز، والذي سألتني لا يكون)**[4].

وفيه عنه عليه السلام : (جاء رجل إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام فقال: أيقدر الله أن يدخل الأرض في بيضة، ولا يصغّر الأرض ولا يكبّر البيضة؟ فقال: ويلك، إنّ الله لا يوصف بالعجز، ومَن أقدر ممّن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة)[5].

أقول: غير خفي أنّ تلطيف الأرض حتىٰ تدخل البيضة ـ أو تكبر البيضة حتىٰ تسع الأرض وما ماثلها ـ لا يقدر عليه غيره تعالىٰ، ولو اجتمع عليه جميع الخلق وأضعافهم، فهذا داخل في القدرة ومختصّ به تعالىٰ، إذ لا أقدر منه، وقدرته أعظم من ذلك، أمّا بغير أحدهما ـ بل دخول محسوس في محسوس، كما يدل عليه الجواب، خصوصاً في سؤال إبليس، إذ قصده العناد ـ فهذا عجز، والعجز لا شيء.

فأنت لمّا أثبتّ كمال القدرة له تعالىٰ، ونفيت عنه العجز، لا تنسبه إلىٰ العجز ـ أي عدم القدرة علىٰ المحال ـ فإنّه لا شيء، و | لا | يصحّ نسبته ـ يقدر أو لا يقدر ـ إليه، إذ لو | لم | يقدر عليه لزم أن يكون شيئاً غير مقدور، ولو كان شيئاً لكان غير عدم محض، وهو عدم

---

(١) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ١١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص ١٢٢، ح ١. (٣) «التوحيد» ص ١٢٧، ح ٥، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ٩، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٥) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ١٠، صحّحناه علىٰ المصدر.

محض، وهو لا شيء فإذا كان لاشيء محضاً ـ أي مستحيلاً ذاتياً ـ فلا يقال: غير قادر عليه أو قادر عليه.

وظاهر صراحة هذه الروايات في بطلان تداخل الأجسام، كما عليه الحكماء[١]، ومن جوّزه من المتكلمين فقد أتىٰ بالمحال ـ ولا تنافي بين الروايات ـ أي الآخر، المراد به الدخول الحسّي، وهو المحال الذاتي، والأوّل باطل، وهم عليهم السلام يعلمون مقصد السائل، وفرق ظاهر بين دخول حقيقة الشيء في شيء، ودخول صورته فيها، هو كالمعقول، وهو البصر، فتبصّر.

وفي قوله: «مثل العدسة أو أقل»، تشكيك من الراوي، أو بالنسبة إلىٰ الناظر.

وهذا الحديث يؤيد مذهب أهل الانطباع[٢] في الإبصار، وهو أنه بانطباع صورة المرئي فى الجليدية، التي هي رطوبة في العين بيضاء شبيهة حبّة البرد.

ولا يكفي هذا في الإبصار، [وإلّا لرُئي][٣] الشيء الواحد شيئين، بل تنتقل الصورة من الملتقىٰ إلىٰ الحس المشترك ـ الذى هو من القوىٰ الباطنة، لأنّ هذه القوىٰ بمنزلة الجواسيس وتؤدي للنفس ـ وبه حقيقة الإدراك، فالمدرَك أولاً وبالذات هي الصورة المؤداة إلىٰ المجمع أو القوىٰ، وهي قريبة للنفس، والأمر الخارجي يدرك بالبصر الظاهري ثانياً وبالعرض، وهذا الانفعال كانفعال جدار مجاور لزجاج ملوّن عليه شعاع الشمس، فيتلوّن الجدار بسبب مجاورته وقربه منه، أو مقابلته له، هذا علىٰ رأي المتقدّمين.

وعند المتأخّرين[٤] أنّ الصورة الباطنة شرط للرؤية، وهي حقيقة الصورة الظاهرة.

واستدلّ القائل[٥] بالانطباع أنّ الإنسان إذا حدّق النظر جانب الشمس، ثمّ غمض عينيه، فإنّه يجد من نفسه كأنه ينظر إليها، وما ذاك إلّا انطباع صورة الشمس في الباصرة، فيراها كما يراها أولاً، وكذا لو بالغ في النظر إلىٰ الخضرة، ثمّ رأىٰ ألواناً أُخر لا يراها خالصة، بل مختلطة بالخضرة، وما ذاك إلّا لبقاء صورتها في الباصرة.

---

(١) انظر: «شرح الإشارات» ج ٢، ص ١٦٣.

(٢) وهو مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين. انظر: «شرح المواقف» ج ٧، ص ١٩٢؛ «الأسفار» ج ٨، ص ١٧٨.

(٣) في الأصل: «ولا لرائي».

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج ٧، ص ١٩٤؛ «الأسفار الأربعة» ج٨، ص١٧٩ – ١٨٠، نحوه.

(٥) انظر: «المباحث المشرقية» ج ٢، ص٢٩٩؛ «شرح المواقف» ج٧، ص١٩٣؛ «الأسفار» ج٨، ص١٨٤.

ورُدَّ[1] بأنّ صورة المرئي هناك [باقية][2] في الحسّ المشترك، لا في الباصرة.

قلنا: المقصود إثبات أنّ الرؤية بحصول صورة المرئي في الرائي، سواء كانت في الباصرة أو قوة أخرىٰ.

واستدلّ[3] بأنّ الأحول يرىٰ الشيء الواحد شيئين، كما يراه غيره واحداً بلا تفاوت، بل غير الأحول إذا مدّ طرف عينه اليمنىٰ إلىٰ جانب اليمين، أو طرف عينه اليسرىٰ إلىٰ اليسار | صار | ما يراه واحداً اثنين، وكذا إذا وضع الأنملة علىٰ حاشية العين وغيرها إلىٰ الباطن رأىٰ كلّ شيء شيئين، ويحضره في نظره اثنين، وإذا غمض في هذا الحال أحد العينين يرىٰ واحداً من هذين الاثنين، والشاهد التجربة.

وإن كان المبصر هو الأمر الخارجي لا غير لما رُئي إلّا واحداً علىٰ جميع الأحوال، [ولكن][4] الأقرب يرىٰ أعظم والأبعد أصغر، وما ذاك إلّا لأنّ الأقرب يرتسم في [جزء][5] الأكبر، والأبعد في [الجزء][6] الأصغر.

بيانه: أنّ المرئي إذا كان علىٰ بُعد مفروض من الرائي، [فالخطان الخارجان][7] من البصر الملتقّان علىٰ طرف المرئي يحيطان بزاوية عند البصر، وترتسم صورة المرئي فيها، ثم إذا بعد المرئي عن ذينك الخطّين ـ الموضع ـ كان الخطان الخارجان الملتقان علىٰ طرفي المرئي يحيطان بزاوية أصغر، كما بيّنه اقليدوس في كتابه، ويرتسم المرئي فيها، فيُرىٰ أصغر ممّا كان في الأعظم.

ولصاحب القول بأنّ سبب الرؤية الشعاع أن يقول: سبب الرؤية عظمىٰ وصغرىٰ بارتفاع مركز الخطين ـ الشعاعين ـ وعدمه، لا بارتسام الصورة، وهكذا سبب رؤية الشيء الواحد أمرين، هو أنه يخرج من كلّ عين شعاع مخروطي له سهم، فإن وقع السهمان علىٰ موضع واحد من المرئي رأىٰ شيئاً واحداً، وإن اختلف موقعاهما رأىٰ اثنين.

---

(١) انظر: «المباحث المشرقية» ج٢، ص٣٠٢؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٢٤١؛ «الأسفار» ج٨، ص١٨٤.

(٢) في الأصل: «بما فيه».

(٣) انظر: «المباحث المشرقية» ج٢، ص٣١٥.

(٤) في الأصل: «ولأن».

(٥) في الأصل: «جزء».

(٦) في الأصل: «جزء».

(٧) في الأصل: «فالخط من الخارجين».

وردّ[1] بأنّ موقعهما إذا اختلف لزم أن يرىٰ [كل][2] جزءٍ من المرئي لا يرىٰ اثنين. وأيّ ملازمة بين تعدد موقعي السهمين ورؤية الواحد شيئين، وأيضاً فإنّا نرىٰ الواحد اثنين في اثنين يجري ما ذكروه فيه.

ويرد علىٰ القائلين بالانطباع ـ وهو المعلم الأول ومن تبعه من المتقدّمين والمتأخّرين ـ أنّ المبصر بالذات إنّما يكون في الصورة الحاصلة في مجمع النور، كما عليه المتقدّمون، أو هو الأمر الخارجي، وهي شرط فيه وآلة في الإبصار.

وعلىٰ الثاني فلقائل أن يقول: لا فائدة في إثبات الصورة أصلاً، ولا يتم ما ذهبوا إليه وتفرّدوا به في بيان رؤية المرئيّات في المرايا والأجسام الصقيلة، ولا ما ذكروه في سبب رؤية الشيء شيئين، بل لا موجب للعدول عمّا عليه «أفلاطون» الإلٰهي.

ويرد[3] علىٰ الأول أنّا نبصر أولاً وبالذات أُموراً عظمىٰ، أعظم من البصر بكثير، بل من نفس الباصرة، كالصحارىٰ مع بساتينها ـ ورياضها وحدائقها وأشجارها وتلالها وأغوارها وجبالها، وغير ذلك ـ والقول بانطباع جميع ذلك في الباصرة الجليدية ـ فحينئذٍ ـ لا يقول به عاقل، فضلاً عن فاضل.

وحاصل كلام ابن سينا في بحث النفس من الشفاء، في دفع هذا الإشكال بـ«أنّ انقسام المقادير إلىٰ مالا نهاية يدفعه، فكذا العالم يرتسم فيها حسب انقسامها، إذ الجسم الصغير ينقسم حسب انقسام الجسم الكبير عدداً وشكلاً، وإن كان يخالف القسمُ القسمَ في المقدار، فكذا ارتسام الصور الخيالية في موادّها، ثم تكون نسبة ما ترتسم فيه هذه الصورة الخيالية بعضه إلىٰ بعض ـ في عظم ما يرتسم فيه وصغر ما ترتسم فيه ـ نسبة الشيئين من خارج في عظمهما وصغرهما، مع مراعاة التشابه في البعد»[4] انتهىٰ.

وبمثل ذلك الإشكال أورد الرازي[5] علىٰ إثبات القوّة الخياليّة وانطباع الصور فيها، وأورد علىٰ الجواب بأنّا نرىٰ المرئي علىٰ وضع ومقدار خاص أولاً وبالذات، ويمتنع ارتسام هذا المقدار في الجليدية أو الملتقىٰ، إلّا أن يقال: إنه لا يجب مواساة الصورة وذيها

---

(١) انظر: «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٢٤٣.

(٢) في الأصل: «بكلّ».

(٣) انظر: «المعتبر في الحكمة» ج٢، ص٣٢٧.

(٤) «الشفاء» قسم الطبيعات، الفن السادس، المقالة الخامسة، الفصل الثامن، ص٢٣٦، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «المباحث المشرقية» ج٢، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

واقعاً مقداراً، والنفس ترىٰ تلك الصورة هي الأمر الواقعي، وليس متىٰ تساوىٰ مقداران عند الحاسة تساويا في الواقع، فإنّا نرىٰ جرم الشمس مقدار وجه، وهو في الواقع أكبر من الأرض بكثير، والإصبع يحجب البصر عن الجبل، ولا نسبة له من الجبل، والعظم والصغر إضافيان، لكن حينئذٍ لا تكون الرؤية بالصورة خاصة، بل وبالاستدلال أيضاً.

وحيث بيّنا ما لهذا القائل وما عليه، فلننقل باقي المذاهب في الرؤية، فنقول:

المذاهب في الرؤية

مذهب الرياضيّين[١]: أنّ سبب الرؤية خروج الشعاع | علىٰ هيئة |المخروط، رأسه عند مركز الجليدية، إمّا بأن يكون جسماً مضيئاً نورياً، | أو | مجتمعاً من أجسام دقيقة مستقيمة الطول، يقال لها: الخطوط الشعاعية مجازاً، إذ لو كانت خطّاً حقيقةً لما جاز لها أن تتحرك.

أو يخرج من البصر خطّ واحد، [إذا أتىٰ][٢] خطّ البصر تحرّك في جمعه بسرعة، فيتوهّم منه | أنه | مخروط.

واحتجّوا[٣] بأنّ الشفّاف لا يمنع الإبصار والكثيف يمنع، وماذاك إلّا لحجبه عن نفوذ الشعاع.

وهو استدلال من معلول معين، مع جواز أن يكون المانع عدم المقابلة، فتحصل الصورة والمقابلة.

وأبطل[٤] هذا بأنه كيف يتصوّر أن يخرج من العين، ـ علىٰ صغرها ـ شعاع يصل للفلك، بل الثوابت دفعة، وينبسط علىٰ ثلث كرة العالم دفعة، والحركة الدفعيّة وخرق الأفلاك محالان، وكيف لا يتشوش هذا الشعاع عند هبوب الرياح؟

ثم وهذا الشعاع إن كان عرضاً فهو لا ينتقل، وإن كان جسماً فحركته إمّا إرادية أو طبيعيّة أو قسريّة، والكلّ باطل.

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٧، ص١٩٤؛ «الأسفار» ج٨، ص١٧٩.

(٢) في الأصل: «إذ إلىٰ».

(٣) انظر: «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٢٤٠.

(٤) انظر: «المعتبر في الحكمة» ج٢، ص٣٢٦؛ «التحصيل» ص٧٥٩؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٢٤٠.

أمّا الأوّل: فللزوم [كونه][1] حيواناً [فالإرادة][2] له لا لنا، وإن كانت الإرادة لنا فكان لنا أن نفتح البصر، ولا نرىٰ المضيء ولا المستضيء الذي يقابلنا ـ مع سلامة الآلة بأن تفيض الشعاع لنا ـ وليس كذلك.

وكذا الثاني، وإلّا لكانت إلىٰ جهة مخصوصة، فلا يرىٰ إلّا من تلك الجهة، وليس كذلك لحصول الرؤية من جميع الجهات، وللزم كونه طبع من الطبائع ـ إما البسيطة أو المركبة ـ فيكون ذا نفس، وليس كذلك، وحيث لا طبع فلا قسر، والقول[3] بجواز قسريتها ـ مع عدم علمنا بالقاسر ـ ضعيف.

وأيضاً لو كانت الرؤية بالشعاع لكان نفوذه في المائعات التي لها لون ـ كالخلّ وماء الورد ـ أولىٰ من نفوذه في الزجاجات الصافيات، إذ النفوذ في الليّن أسرع، والزجاج صلب، وليس هو بأولىٰ، لأنّا نبصر ما في الزجاجات دون ما في المائعات، وليس لكون المائعات شفافة لا تقبل الشعاع؛ لأنّا فرضناها ملوّنة، لمنع لونها عن رؤية ما فيها.

ولكان نفوذه في الخزف أولىٰ من الزجاج، لأنّ مسامّ الخزف أكثر من الزجاج.

ولما شوهدت الكواكب القريبة ـ كالقمر ـ والبعيدة ـ كالثوابت ـ معاً، لبعد ما بينهما من المسافة، ولكان الإبصار يختلف علىٰ بعد المسافة، إلّا أن يقال: سرعة الحركة جداً تمنع التفاوت، مع أنّ الكرات السماوية كالكرة الواحدة، وجميع ذلك محال، فالرؤية ليست بالشعاع.

وأيضاً من المستبعد أن يخرج من العين ـ علىٰ صغرها ـ من الأجسام الشعاعيّة ما يتّصل بالمرئيات، علىٰ مرّ الأيام وكثرة وقوع الإبصار في أغلب الأوقات، وذلك من المحالات.

لكن ليس هذا بانفصال حقيقي كالمحسوس، بل كانفصال النور من المستنير، وهو لا ينقصها، كالضياء من الشمس، والقبسات المتوالية من المصباح.

وأيضاً يلزم أن يتحرك الهواء دائماً كلّما دام النظر، لدخول الشعاع فيه، وأن يطغىٰ الماء من النهر بكثرة النظر، حتىٰ يسمع خوض الشعاع الداخل، إلّا أنّ هذين يمكن دفعهما بأدنىٰ عناية.

---

(١) في الأصل: «كونها». (٢) في الأصل: «فالأجسام».

(٣) انظر: «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص ٢٤٠.

ولأمثال هذه المفاسد السابقة أوّل بعضّ كلام الرياضيّين[1] بأنهم أرادوا أنه متىٰ قابل البصر المبصر، يحدث في مسطح البصر ضوء، فقالوا: هناك مخروط كذا مجازاً، كما يقال في المخروط شعاع الشمس والقمر.

وأيضاً لو كان الشعاع جسماً لكان إذا سدت الكوّة لم يغب، بل شوهد إمّا ساكناً أو متحركاً؛ لامتناع جوهر قائم بنفسه، لبطلان إضافة عارضة له بالقياس إلىٰ الغير.

فإن قيل: بقيت في البيت أجسام صغار مظلمة، فزال ضوؤها.

سُلّم أنّ جسميّتها غير ضوئها، ويلزم منه كونه كيفيّة تحدث من المضيء في القابل المقابل، بلا حائل.

ولكان انعكاسه من الصلب ـ كالجبال ـ أولىٰ من الرطب كالمياه، إذ انعكاس الكرة المضروبة بحائط أشدّ من انعكاسها عن مثل الماء.

وبالجملة فبطلان القولين، إن حملا علىٰ ما هو الظاهر، غير خفي.

وذهب الإشراقيون ـ حسب ما هو المشهور ـ واستحسنه جمع من المتأخرين: الفارابي[2] وشهاب الدين[3] المقتول، أنّ سببه مشاهدة النفس | للصورة | الخارجيّة القائمة بالمادة، فهو إضافة إشراقية مشروطة بالمقابلة وارتفاع المانع.

وأكثر الحكماء لم يقنعوا بهذا، حيث إنّ الإحساس إنّما يكون بوصول المحسوس إلىٰ الحاس، ولا وصول حينئذٍ، وليس فيه بيان الموصول، وليس هو بيّناً.

وكان سبب عدولهم أيضاً أنّ كثيراً من أنحاء الإبصار لا يساعد عليه، مثل إدراك الشيء الواحد شيئين للأحول ولغيره، وغيره من الموارد، كما هو ظاهر للفطن.

ويرد علىٰ هذا القول بطلان أنّ المواد الخارجيّة ـ بما هي خارجة ـ لا يتعلّق بها الإدراك بذاتها، ولا من شأنها الحضور الإدراكي والوجود الشعوري، كما قام عليه البرهان واتفقت عليه الحكماء[4].

وأيضاً تلك الإضافة غير صحيحة، | إذ | النسبة | بين | ما لا وضع له وماله وضع [بل]

---

(١) انظر: «شرح حكمة الاشراق» مخطوط، ص٢٦٨؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٢٤٠ - ٢٤١؛ «المباحث المشرقية» ج٢، ص٣٠٧. (٢) انظر: «كتاب العرشية» ص٢١.

(٣) «مجموعة مصنفات شيخ الاشراق» ج ٢، ص ١٣٤، ٢١٣؛ وانظر: «الأسفار» ج٨، ص١٧٩.

(٤) «كتاب العرشية» ص٢١.

ممتنعة إلّا بوسط له وضع ولو بجهة، وحينئذٍ لم تكن [النفس][1] إضافة إشراقية، بل للوضع مدخل، إلّا أن تؤول الإضافة الإشراقية إلىٰ ما ستعرف من البيان.

وقال الملّا الشيرازي في كتابه الموسوم بالحكمة العرشية[2] وغيرها[3] ولننقل لما فيها: «الإبصار ليس بخروج الشعاع من البصر، كما ذهب إليه الرياضيّون، ولا بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي كما ذهب إليه الطبيعيون لفساد كل واحد منهما لوجوه عديدة مذكورة في الكتب ولا أيضاً بمشاهدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادة كما ذهب إليه الإشراقيّون حسبما هو المشهور، واستحسنه جمع من المتأخرين، كالفارابي وشهاب الدين المقتول».

ثم قال: «بل الإبصار ما أفادنا الله بالإلهام: أنّ النفس تنشأ منها ـ بعد حصول هذه الشرائط المخصوصة ـ صوراً معلقة قائمة بها، حاضرة عندها، متمثلة في عالمها لا في هذا العالم، والناس في غفلة عنه، ويزعمون أنّ هذه الصور المنغمرة في المواد ممّا يتعلق به الإدراك، والذي حصّلنا فيه هو الحرّي باسم الإضافة الإشراقية، لأنّ المضاف إليه كالمضاف، موجود بوجود نوري بالذات، وقد علمت أنّ الصورة الإدراكية كلّها موجودة في عالم آخر»[4].

أقول: أمّا الظاهر المعروف، وهو نتيجة الشروط المعدودة، فهو تعلّق الإبصار بهذه الصور، وأي فرق بين هذا وأن يقول: مع حصول الشرائط يفاض علىٰ النفس قوة الانتزاع من هذه المواد الخارجية بوسائط صورة منطبعة، أو إدراك بأشعة، والنفس هنا مادية الفعل، وما يشير له عالم خيال النفس، وقواها ـ وهو قوة منها ـ خزانة لبعض معلوماتها المدركة من خارج، لا عالم مستقل توجد النفس معلوماته، لكنّه مفرّع علىٰ أصل باطل، هو استقلال الخيال وغناؤه عن المادة أخيراً، وعليه بنىٰ عالم الآخرة من حساب القبر وعذابه ونعيمه وغيرها، وجعل ذلك موجوداً بالنفس ومحيطة به، كما صرّح به في كتبه[5]، وسيأتي نقله في مجلدي المعاد، وهما الرابع والخامس عشر، وكلّه اشتباه.

والإضافة الإشراقية جعلها شرطاً ـ فعبّر بها عنه ـ أولىٰ وأقرب من جعلها كما قال، والاشتراك في الوجود النوري، وهو الصورة المجردة عن المواد الخارجية المحدودة

---

(١) في الأصل: نفس.

(٢) «كتاب العرشية» ص ٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الأسفار» ج٨، ص١٧٩.

(٤) «كتاب العرشية» ص٢١، باختلاف بعض الألفاظ.

(٥) «أسرار الآيات» ص ١٧٩، «الأسفار الأربعة» ج ٩، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

بحدودها، حاصل فيما نقول، فنسبة النفس إلىٰ معلومها نسبة القبول لا الفاعل، فتدرك بالقوة مدركها، بتجلّيها بها في مقام، لا باتحاد من العالي بالسافل، ولا بوجود السافل نفسه في العالي، والعالي إنّما يدرك السافل بذاته في مقامه السافل، لا في ذاته، ولابدّ هنا من الانتزاع من سافل والفيض عليه من أعلىٰ، لا أنّ القوىٰ وباقي الشروط معدّات مجردة، بل ولو قلنا به قلنا: لأجل انتزاع الشبح، أو غيره، علىٰ الخلاف.

وقال الملّا في شرح الحديث، بعد أن ذكر كلاماً في الممتنعات، غير خال من التدارك، قال: «الجواب بالحقيقة عن مسألة الديصاني أن يقال: إنّ الذي سألت ـ من إدخال الدنيا علىٰ كبرها في البيضة علىٰ صغرها ـ محال، والمحال غير مقدور عليه، إذ لا ذات له ولا شيئية، إلّا أنه عليه السلام عدل عنه إلىٰ ما ذكره؛ لقصور الأفهام العاميّة عن إدراك ذلك الوجه، فالذي أفاده عليه السلام وجه إقناعي، مبناه علىٰ مقدمة مشهورة عند الجمهور، أنّ الرؤية بدخول المرئي في العضو البصري، فاكتفىٰ في الجواب بهذا القدر؛ لقبول الخصم له واكتفائه به»[١].

أقول: ما سأل عنه ليس محالاً مطلقاً كشريك الباري، بل له وجه صحيح، فليس الدخول بمنحصر في الحسّي، مع بقاء كل علىٰ حجمه أو لصغر أحدهما أو كبره، علىٰ ما عرفت، والإمام عليه السلام أجابه بوجه [خفي][٢] حكمي، لا أنه بإقناعي مشهوري خاصة، وقبله الديصاني بذلك، علىٰ أنه لو أراد الديصاني غيره لما قبله، وقال: ما أردت هذا الدخول، بل دخول الحسيّ، مع بقاء كلّ علىٰ حجمه.

والحديث الآخر ـ سننقله ـ أراد السائل هذا المحال، فلذا أجابه الإمام عليه السلام بأنه محال، كما سيأتي، وسبق نقله، ولم تقصر الأفهام العاميّة عنه، ولهذا أجاب به في الحديث الآخر، بل هي له أسرع فهماً ممّا ذكر في حديث الأصل.

فستعرف أنّ أقوىٰ الأقوال الأربعة في الرؤية هو القول بالانطباع، لا بدخول نفس المرئي كما ستعرفه، وإن عبّر به الملّا تشنيعاً لفظياً.

قال: «والتحقيق في الإبصار ـ وغيره من الإدراكات، وعلم النفس بالأمور الخارجة عنها ـ

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٩، باختلاف بعض الألفاظ.

(٢) في الأصل: «حقي».

غامض، هو لب الحكمة، لا يدركه إلّا من أرتاضت نفسه مدة مديدة بالرياضات العقليّة والمجاهدات النفسيّة، ومن أمعن النظر في كيفية الإبصار، وهو دون التخيّل والعقل، علىٰ الوجه الذي ذهبنا إليه، موافقاً للشواهد السمعيّة، ومحققاً لمسألة المعاد وحشر الأجساد، عرف ظهور قدرة الله وعجيب صنعه.

ويدل علىٰ صحة ما حملنا عليه غرض هذا الحديث ما رواه ابن بابويه في التوحيد، بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (قيل لأميرالمؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة)[1]... إلىٰ آخره، فهذا محال، والمحال غير مقدور عليه؛ إذ لا شيئية له، فلو لم يكن معنىٰ الرواية ما أشرنا إليه لزم تناقض الروايتين، وجلّت أحاديثهم عليهم السلام عن التناقض.

وروي فيه: (أنه جاء رجلٌ إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال ...) الحديث[2]، فدلّت هذه الرواية علىٰ أنّ إدخال الكبير في الصغير لا يمكن إلّا بتصغير الكبير أو تكبير الصغير، وأنّ تصغير الأرض إلىٰ حدّ تدخل في البيضة، أو تعظيم البيضة إلىٰ حدّ تدخل فيها الأرض، غاية القدرة»[3].

أقول: سبق الحديثان فراجعهما، وما يشير إليه في مدركات النفس ـ هو ما نلقناه عنه ـ وما قاله في المعاد والحشر يبطل الأحاديث والمعاد الجسماني، وسيأتي مبسوطاً مع نقل كلامه في موضعه؛ لأنه أرجعه إلىٰ النفس وأحوالها، وأنّ أجسام الآخرة توجد من تصوّر النفس، لا أنّ المادة تبقىٰ في القبر مستديرة حتىٰ تعاد منها ثانياً، ويؤوّل هذه الطينة بالقوّة الخيالية، ويجعلها الأصل والمبنىٰ في عالم الآخرة[4]، مع أنها أضعف القوىٰ، وإبطالها نصاً وعقلاً ظاهر.

وما نزّه عنه كلامهم عليهم السلام فحقّ، لكن لا كما يقول، فأقواله تبطله وتوجب التناقض فيه، وقد أوقفناك علىٰ بعض كلامه، وسيأتي متفرقاً، وهو صريح في تكذيبه في هذا المقال.

نعم، لو لم يكن تبع ابن عربي لحسن منه ذلك، إذ كان تابعاً لهم في العقائد والأقوال، وليس لبّ الحكمة ما ذكره، بل ما ذكره معدن العلم والحكم وبيّنوه في رواياتهم، ولا ما ذكرته المتصوّفة بأوهامهم الشيطانيّة، وحرّفوا به آي الكتاب والسنّة، فضلّوا به وأضلّوا

---

(١) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ٩. (٢) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ١٠.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٩ - ٣٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) انظر: «الأسفار» ج ٩، ص ٢١٨ ـ ٢٢١؛ ٣٤٢.

سواء الحقّ، والبسط معه هنا لا يسع وإنّما يقع متفرقاً في مجلدات.

وعرفت وجه الجمع بين هذه الروايات ورواية الأصل، وأنه لا تنافي، والموضوع مختلف فاختلف الجواب، ولا تناقض في كلامهم، وإن توهمه الناظر في ابتداء نظره، لأنّ [لكلامهم][1] وجوهاً واعتبارات يخرج عليها، وهي مرادة لهم، فتدبّر، هدانا الله وإيّاكم لما اختُلف فيه من الحقّ، وبعّدنا الضلال وطرقه بمحمّد وآله.

ولمحمّد صادق في الشرح كلام طويل وهفواته كثيرة ولننقل بعضه، قال: «في الرؤية خلاف عظيم، فقيل بخروج الشعاع، وقيل بالانطباع، وقيل بالنسبة الإشراقية، والذي ظهر في مذهب الأُقدمين أنه باتحاد الحاسّة بالصور المثالية بالمرئي، واستدلوا علىٰ وجود عالم المثال بوقوعه».

ثم قال بعد كلام ممزوج هو: «الكبير من صور المثال يسعه مكان صغير، [وثبت][2] عندهم أن صور الحدقة من موجودات المثال، تتحد بها الحدقة بنحو من الاتحاد، كما قال عليه السلام: (**إنّ الله قدر أن يدخل الدنيا العدسة**)[3]... إلىٰ آخره، بناء علىٰ أنّ ما تراه من المثال تسعه، وإن كان أكبر منها أضعافاً.

ومن أحكام المثال غلبة الكثرة علىٰ الوحدة عكس العقول، ولا تجري فيه [إلّا أحكام][4] الكثرة في الظاهر، وهو وجود الهيولانيات، وعلىٰ هذا لا يمكن أن تسع السماء والأرض الهيولاني في البيضة، علىٰ | أنّ | دخولها في الحدقة لا يخلو من إشكال، ويمكن دفعه من كلامه، علىٰ طريقة الأُقدمين، أساطين الحكمة، بأنّ نشأة عالية متحدة بالنشأة السافلة، بنحو من الاتحاد، وهو نفس السافلة المدبّرة، وروحها ومفيضها بإذن الله، وعالم المثال عالٍ علىٰ الهيولانيات، وهي مشتملة علىٰ موجود مثالي، فالسماء والأرض ـ وإن لم يدخلا الهيولانيّة ـ يدخلان من حيث الذات، وروحاهما من عالم المثال، فقياسه عليه السلام عليهما ذلك صحيح بوجه، وإنّما ارتكب هذا الجواب ـ مع أنه غير صحيح ـ من وجه يجب قبوله، فليس في قوله عليه السلام إغراق ولا كذب، كما فهم أكثر القوم.

وأيضاً عالم الهيولاني ظل عالم المثال، والظل [عين][5] ذي الظل، ولا مخالفة إلّا

---

(١) في الأصل: «كلامهم». (٢) في الأصل: «وتثبت».

(٣) معنىٰ قوله عليه السلام في ح ٤: (إن الذي قدر أن يُدخل الذي تراه العدسةَ)....

(٤) في الأصل: «الأحكام». (٥) في الأصل: «غير».

بالاعتبار النفسي، فعالم الهيولاني عين عالم المثال من وجه، فدخول عالم المثال في الحدقة عين دخول العالم الهيولاني فيها، وحينئذٍ فلا إشكال أيضاً» انتهىٰ.

أقول: أمّا وجود عالم المثال فحقّ، لوجوه عقلية ونقلية ليس هنا موضعها، لكن عالم المثال يسعه الصغير لا من جهة صغره الجسمي، فإنّه إذا نسب للسافل يلحقه حكم العالي والعالي يلحقه حكم السافل، لأنه برزخ بينهما والاتحاد محال، فلا السافل يتحد بالعالي ولا بالعكس، وظهوره له بما ظهر له به عنده، وكذا السافل بالعالي، واعتبر بالشمس وأشعّتها، فليست صوراً مثالية، بل منتزعة من أمور خارجيّة، وإن كان في عالمه صور الأشياء، والدخول من وجه هو ما عرفته ولا إشكال فيه، وليس وجه مصحّح ما توهّمه، ولا تنافي بين الروايات، كما عرفت.

وقوله أخيراً ظاهر الفساد؛ وكيف يكون الظل عين ذيه بوجه، وإلّا لم يكن ظلّاً؟ نعم، عينه بحسب الفرعية، ظهوراً من أثره، وهو خارج عن محل البحث، وعلىٰ قوله | هذا | لا يكون وجهٌ، لما في التوحيد[1] من أنه من المحال، لأنه يصح بوجه [وعلىٰ قوله لا يكون وجهاً، وعلىٰ قوله هذا]، وبه تحصل الهداية فكان أن | ألا | [يجيب][2] إلّا بما هنا ولكنه يخبط خبط عشواء.

والكاشاني في الوافي قال فيه أولاً: «إنّه جواب جدلي مسكت يناسب فهمه»، وجعل الجواب البرهاني ما ذكر أُستاذه، ونقل رواية التوحيد، ثم قال: «ولنا جعله برهانيّاً علىٰ قاعدة الانطباع، فيتصوّر بحسب الوجود الانطباعي الارتسامي»[3].

أقول: ما فيه ظاهر ممّا سبق.

وملّا خليل القزويني هنا تكلّم في غير جهة الإبصار، فلنذكر استطراداً هنا ـ وإن كان المناسب قبلُ ـ قال بعد نقله الحديث: «ما سبق هذا الجواب من المشهور بالإشكال، ويمكن بيانه لوجهين:

الأول: وهو الأظهر: أنّ معنىٰ القدرة علىٰ كلّ شيء أن لا يمتنع عن إرادته شيء، أي كونه بحيث إن شاءه فعله وإن لم يشأه لم يفعله، فالذي دلّت الدلائل علىٰ أنه كامل من جميع الوجوه وليس فيه نقص أصلاً ـ ومن جملة الدلائل إدخاله ما ترىٰ العدسة أو أقل

---

(١) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ٩.　　(٢) في الأصل: «يجب».

(٣) «الوافي» المجلد ١، ص ٣٢١ – ٣٢٢، باختصار.

منها ـ يحب أن يكون قادراً علىٰ كلّ شيء، والشيء كما يشمل الممكن يشمل الواجب والممتنع، فيجب أن يكون قادراً علىٰ كلّ محال في نفسه، أي أنه إن شاء محالاً كان المحال ممكناً في نفسه وفعله، فإن صدق الشرطيّة لاينافي استحالة الطرفين، سواء كانا محالين في [نفسيهما][1] ولغيرهما، أو أخذهما محالاً في نفسه والآخر لغيره، ونظير هذا أنه لو قيل لعالم: هل لو عذّب الله الأطفال كان ظالماً؟ قال: لا، بل كان الأطفال بالغين، ولا يخفىٰ أنّ هذه الشرطية غير صادقة في حقّ من يمكن فيه نقص من جهة من الجهات، فتخصيصه عليه السلام الرؤية والعدسة بالذكر لمناسبة السؤال، لا لتوقف البيان عليه.

فإن قلت: القدرة التمكّن، وهو يستلزم الصدور، ولا صدور.

قلت: لا نسلّم الاستلزام، والتفسير تقدير القدرة التي هي مناطة لمحمّد والأئمة، والقدرة بمعنىٰ صحّة الفعل والترك بالنسبة إلىٰ [ممكن][2] نقص من هو فيه، كذلك عدم القدرة بالمعنىٰ الأعم بالنسبة إلىٰ شيء نقص لمن هو فيه، إلّا أنّ الفلاسفة ومن يحذو حذوهم ـ ممّن قال باستحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة ـ لم يثبتوا قدرة، لا لله ولا لغيره الأعم. ويمكن أن يحمل علىٰ هذا ما رواه ابن بابويه[3] في باب القدرة، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: (قيل لأميرالمؤمنين عليه السلام ...) الحديث» ونقله سبق.

وقال: «ويمكن أيضاً أن يحمل هذا علىٰ أنه معنىٰ العجز في اللغة: عدم القدرة علىٰ إيجاد الممكن في نفسه، وهو النقص؛ ولو أطلق العجز علىٰ عدم القدرة علىٰ المحال لم يكن نقصاً، لكن لا رخصة في إطلاقه علىٰ الله؛ لأنه يوهم نسبته تعالىٰ إلىٰ العجز والنقص حقيقةً.

ويوافق ذلك ما رواه ابن بابويه[4] في باب القدرة أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (جاء رجل إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام)» وساق الحديث، وسبق.

ثم قال: «الثاني: أن يقال: إنه عليه السلام عرف أنّ مقصود الديصاني ليس ما يفهم من ظاهر اللفظ، لا في كونه محالاً في نفسه، ظاهراً علىٰ مثله، وإنّما مقصوده طلب نظير ذلك، كما يكون في الألغاز والأحاجي، فيقال: حجيال ما كذا وكذا، وهي لعبة وأُغلوطة يتعاطاها الناس بينهم للامتحان.

---

(١) في الأصل: «نفسهما».

(٢) في الأصل: «تمكن».

(٣) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ٩.

(٤) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ١٠.

فالجواب حينئذٍ: أنه تعالىٰ قادر علىٰ أن يخلق -كالناظر- جسماً علىٰ قدر البيضة، يرىٰ جميع الأجسام الموجودة الآن دفعة واحدة» انتهىٰ.

أقول: لا إشكال فيه إلّا عند من أخذته الأوهام الجدلية، والقدرة بمعنىٰ إن شاء فعل وإن شاء ترك، كما هو الحقّ، وسيأتي في بحث الصفات، لا بمعنىٰ إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله، إذ غير المشاء غير المفعول، فلا معنىٰ لهذا الشق، [ومشيئة][1] الممكن كذلك، وهي من المشيئة، وهي آية اختياره.

ولا بمعنىٰ ما يفعل بقصد وإرادة، فهي بهذا أخصّ، وهو صحيح إذا كان تعلّقه بالفعل والترك، والبداء الذي لا يُنكر يدل علىٰ ما اخترناه، وسيأتي البيان في موضعه.

والقدرة العامة إنّما تتعلق بالشيء، والشيء إنّما كان شيئاً لأنّه مشاء وتشمله المشيئة، فلا يكون إلّا ممكناً، لا واجباً ولا ممتنعاً ذاتياً، وإن امتنع كوناً ويبقىٰ إمكاناً في المشيئة، وما فيها أعمّ ممّا في الكون، فبعض الأشياء ممكن، ولا يخرج إلىٰ الكون أبداً بمقتضىٰ المشيئة، وليس الممتنع الذاتي والواجب كذلك، وتثليثهم القسمة هنا خطأ، ووضع عبارة مثل: «شريك الباري ممتنع»، لدفع ما أحدثته الأوهام الشيطانية، ولا مصدوق أمري لهذه القضية ونحوها، ولا بحسب الاعتبار، بل لذلك، وهو وهمٌ شيطاني، مكتوبٌ في صحيفة سجين، [لا] الكتاب الكلّي من عليّين، ولا يدخل المحال في القدرة بأنه لا شيء حتىٰ إمكاناً، ولا ينقلب ممكناً، وإلّا لم يكن محالاً ولا شيئاً محضاً بكلّ وجه.

وصدق الشرطية بوجوب صدق طرفيها لوجوب المطابقة، وإلّا تطابق نفس الأمر فكذب لا عبرة بها.

ولو عذّبَ الأطفال لقيام الحجّة عليهم، والبلوغ متحقق فيهم ولو قبل البلوغ الشرعي، بالبلوغ العقلي، فيخرجون عن موضع البحث.

وليس للقدرة معنىً آخر، وهو ما اخترعه، فلا دليل عليه، بل هو علىٰ العدم، ومثال العدسة هنا والمرئي ممكن، تتعلق به، وفيما ذكرنا كفاية.

قوله: «ألا ترىٰ أنّ الفلاسفة»... إلىٰ آخره، هذا [القول][2] -مع بطلانه- أثبت قدرةً، لكن لا بالمعنىٰ المعروف عند المتكلّم، فيفسّرونه بما نقله، وقالوا: لا يجب صدق الجملتين،

---

(١) في الأصل: «وشيئية».

(٢) في الأصل: «القائل».

فهو لا يشاء إلّا الفعل، وبعض قال: لحاظ الفعل والترك بالنظر لحال الممكن في نفسه، كالكاشاني[١] وكلّه | خطأ |.

والحق هنا أن نقول: الذات في نفسها لا توصف بعلّية، ولا معلوليّة معها، فتجرّدها عن ملاحظة الغير نفياً وإثباتاً، والعليّة بالمشيئة والإرادة، والمشاء لا يتخلّف عنها، وهي حادثة خلقها الله بنفسها، بغير كيف وجهة، وليس ما نقله من التوحيد محمولاً عليه، بل بجهةِ ما أراد السائل محال، يدخل في المشيئة، كقوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لا يَعلَمُ فِي السَّمٰوَاتِ وَلا فِي الأَرضِ ﴾ الآية[٢]، والتوفيق بين الروايات عرفته.

قوله: «الثاني: أن يقال»... إلىٰ آخره، بل مقصوده إمكان الدخول بوجه من الوجوه، ولهذا لمّا أجابه بذلك قنع ورضي وطلب، ولا قصده مجرد الألغاز، وما أجاب به هو الحقّ، وهو دخول علىٰ جهة الانطباع في ما هو أقل من البيضة، بل كالعدسة وأقل، ففي ما ذكره بطريق أولىٰ، وهو غيّر السؤال في باقي الأحاديث كما عرفت، فتبصّر.

ثم نرجع لمحل البحث ونقول: أقوىٰ الأقوال الأربعة في الرؤية هو القول بالانطباع، لا أنه بخروج الشعاع، ولا بالنسبة الإشراقية، ولا بالإتحاد، وعرفت وجه أرجحيّته وضعف غيره.

ونقول بما يتّضح لك مدركات النفس وقواها جميعاً، لا كما يقوله الملّا ومن حذا حذوه؛ وهو أنّ الله جعل في الإنسان الشخصي الذي هو انموذج العالم الكبير ـ عقلاً ونقلاً ـ [حواسّ][٣]، وله قوىٰ، نسبته عقل الكلّ إلىٰ العالم الكبير، وكلّها عنه تصدر وإليه ترجع، ويدرك بها المدركات، وكلّ حاسة تدرك نوعاً خاصاً هو ما جعله الله لها، وتدركه في مقامها، ويدركه العقل بها بواسطة النفس، والنفس بها، فكلّ حاسّة تنظر إلىٰ الخارج وتدركه بشروط خاصة، وتحكم عليه بما عندها وتؤدّيه لغيرها، والآلة ـ ومنها القوىٰ ـ إنّما تحدّ أنفسها، وتشير الآلات إلىٰ نظائِرها وأشكالها[٤].

ومن هذا يتّضح بطلان ما قالوا بفرض مفهوم الواجب والممتنع الذاتي، إذ الممكن لا يدرك إلّا ما كان ممكناً، ولا يسع غيره، وفرضُ غيره فيه محال، وليس عندنا ذلك

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٢٢، نحوه. (٢) «يونس» الآية: ١٨.

(٣) في الأصل: خاصاً.

(٤) إشارة لقوله عليه السلام: (إنما تحدّ الأدوات أنفسها، وتشير الآلة إلىٰ نظائرها)... «التوحيد» ص ٣٩، ح ٢.

ولا نقدر عليه، وإلّا أمكن إدراك الواجب، وهو محال، وما عندنا منهما ممكن نصاً وعقلاً، ولا تدرك النفس وقواها إلّا ما هو مكتوب في سجلّ عليّين وسجّين.

وجعل الله للنفس في عالم الأجسام القوىٰ الخمس الظاهرة؛ لإدراك العمدة في الأجسام، وتأخذ كلّ قوّة ممّا تدركه شبحاً منه وتؤدّيه إلىٰ بنطاسيا، وهو الحسّ المشترك، والبرزخ بين عالم الأجسام وعالم الأرواح، وتدرك تلك بمعونة الصورة الخارجة، وهذه القوّة تؤدّي إلىٰ الخيال، في مؤخر البطن من التجويف الأوّل من الدماغ، والحسّ المشترك في أوله، والخيال خزانته.

والخيال مُدرك للصور الغيبيّة المنتزعة من الصور الشهوديّة، وظاهرها يستمدّ من ظاهر فلك الزهرة، وباطنها من باطنها - أي روحها - وجميع القوىٰ في الصغير تطابق الأفلاك في الصغير وكواكبها، وليس هنا محل التفصيل.

ومن هذا يظهر لك قوّة القول بالانطباع، أنه المناسب [للبنية][1] وخلقة الإنسان والعقل وقواه وخروجه من القوّة إلىٰ [الفعل][2]، وجعل قسطاً للقوىٰ المدركة وإدراكها، ومناسبة الغيب للشهادة وبالعكس، وكونه ظل الآخر وفاضله، لاكما سمعت من الأقوال المزيفة، «وصاحب البيت أدرىٰ بالذي فيه»، وهم عليهم السلام أهله وأصحابه.

والمعروف من رواياتهم القول بالانطباع، وسيأتي بيانه منها، فالرائي حين الرؤية بواسطة الضوء - وباقي شروط الرؤية - تجلّىٰ منه نور في المرئي بالمقابلة، وتنتزع العين من المقابلة صورة من المرآة مثلاً، تنطبع في صقالة إنسان العين وعين البصر، ومنه ينتقل الانطباع إلىٰ محل التقاطع، ومنه إلىٰ الحسّ المشترك السابق، ومنه إلىٰ الخيال، ومنه إلىٰ النفس التي في الصدور، ومنه إلىٰ العقل، بخلع الصورة الشخصية، [ولبس][3] الصورة المعنويّة وهو المعنىٰ الكلّي.

فالعين مرآة أُخرىٰ بنورها لتلك المرآة، فنورك في المرآة، ونورها في العين الذي دلّك عليها، وخلع منها الصورة، فهو دلّك علىٰ المرآة بواسطة العين، ونور المرآة الذي منك هو الذي دلّ المرآة علىٰ نفسك، فعرّفتك بما فيها منك ودلّتك علىٰ نفسك به.

وأنت بنور العين عرفت المرآة وعرفت نفسك، فأنت عرفت المرآة وهي عرفتك، من

---

(١) في الأصل: المبينة. (٢) في الأصل: «العقل».
(٣) في الأصل: «وليس».

دون أن يكون ذات أحدهما في الآخر، والدّال هو النور، المعبّر عنه في بعض الروايات بالنور، وفي بعضها بالشعاع النافذ، وهو الضوء، وهو ظهورك وإشراقك، لا نفس ذاتك، ولا فاصل بينكما به يقع الإدراك، والنور هو الشبح والمثال، ولا ترىٰ أكثر منه فيها أو في عينك، فلا شعاع ينفذ.

وقال الرضا عليه السلام لعمران: **(أخبرني عن المرآة، أنت فيها أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأيّ شيء استدللت بها علىٰ نفسك يا عمران؟)**.

قال عمران: بضوء بيني وبينها.

فقال الرضا عليه السلام: **(هل ترىٰ من ذلك الضوء في المرآة أكثر ممّا تراه في عينك؟)** قال: نعم، قال عليه السلام: **(فأرِناهُ)** فلم يحر جواباً. قال الرضا عليه السلام: **(فلا أرىٰ النور إلّا وقد دلّك ودلّ المرآة علىٰ أنفسكما، من غير أن يكون في واحد منكما)**[1]، فتدبّر.

ولا يحتمل التنزيل علىٰ القول بالشعاع لما عرفت، ولقوله عليه السلام: **(فأرِناهُ)**، ولو كان لرئي، وبدونها سفسطة ظاهرة، فإنّه محسوس، فكيف لا يحكم الحس به.

وما سيأتي في بعض الروايات نفي الرؤية، [كما] في مكاتبة أحمد بن إسحاق: **(لا تجوز الرؤية مالم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر)**[2] لا يدلّ علىٰ أنه بخروج الشعاع، بل معناه ما عرفت، وإن احتملت تنزّلاً علىٰ الوجه المطابق للحكم الظاهر، وهو ما سمعت.

وبعض نزّلها علىٰ قول الرياضيّين من أنه بخروج الشعاع.

وفي التوحيد، في ماكتبه الحسين عليه السلام لأهل البصرة، حين سألوه عن معنىٰ الصمد، إلىٰ أن قال عليه السلام: **(ولم يخرج من شيء... ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسمع من الأُذن، والشمّ من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القلب)**... الحديث[3]، فصريحه أنّ العين محل الإبصار والإدراك، وهو يخرج منها، وآلة أمّا بالشعاع أو الانطباع فحديث آخر، وهو إلىٰ الانطباع أقرب، فتدبّر.

---

(١) «التوحيد» ص٤٣٤، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٢، ح١، بتفاوت يسير.

(٢) «الكافي» ج١، ص٩٧، باب في إبطال الرؤية، ح٤، بتفاوت يسير؛ «الاحتجاج» ج٢، ص٤٨٦.

(٣) «التوحيد» ص٩١، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

قوله: ﴿وغدا عليه الديصاني فقال [له: ياهشام] إنّي جئتك مسلّماً ولم أجئك متقاضياً [للجواب]، فقال له هشام: إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب، فخرج الديصاني عنه، حتىٰ أتىٰ باب أبي عبدالله عليه السلام، فاستأذن [عليه فأذن] له، فلمّا قعد قال له: يا جعفر بن محمّد دلّني علىٰ معبودي، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما اسمك؟ فخرج عنه، ولم يخبره باسمه، فقال له أصحابه: كيف لم تخبره باسمك؟ قال: لو كنتُ قلت له: عبدالله، كان يقول: مَن هذا الذي أنت له عبدٌ؟ فقالوا [له] : عد إليه وقل له يدلّك علىٰ معبودك، ولا يسألك عن اسمك﴾.

أقول: وجميع هذا وبيان الدليل ظاهر ممّا سبق.

قوله: ﴿فرجع إليه فقال [له]: يا جعفربن محمّد دلّني علىٰ معبودي، ولا تسألني عن اسمي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: اجلس، وإذا غلام له صغير في كفّه بيضة يلعب بها، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ناولني يا غلام البيضة، فناوله إيّاها.

فقال له أبوعبدالله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصنٌ مكنون، له جلد غليظ، وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضة ذائبة، فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة، ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة، فهي علىٰ حالها، لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها، ولا دخل فيها مفسد فيُخبر عن فسادها، لا يُدرىٰ للذكر خُلقت أم للأُنثىٰ، تنفلق عن مثل ألوان الطواويس، أترىٰ لها مدبّراً؟ قال: فأطرق مليّاً، ثم قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأن محمّداً عبده ورسوله، وأنك إمام وحجّة من الله علىٰ خلقه، وأنا تائب ممّا كنت فيه﴾.

أقول: رجع طالباً للبرهان الحكمي، مصغياً له بالتميز العقلي، فأفاض عليه ممّا يشفي ويسكن، فصادف قلباً خالياً، فتمكّن.

وتقريره: أنّك تجد البيضة، وهي خلق موجود محسوس، عليها هذا الحصن ـ وهو القشر الظاهر ـ يمنع من دخول مفسد لها في الجملة، فلو كسرت فسدت، وفيه فضّة ذائبة، إذ طبع البياض طبع الفضة، ولكونه أرقّ من الفضة خصّه في الرواية بصفة الذوبان، وذهبة مائعة، إذ طبعها طبع الذهب ولونها لونه، كما أنّ لون البياض لون الفضّة، وهي مائعة، ولكنّها متماسكة أشدّ من البياض، ومنها يخلق الطير، لا من البياض.

وبين البياض والصفرة برزخ لطيف، فلا يختلط كلّ بالآخر، وكذا بين المجموع والجلد القوي الظاهر قشر رقيق لطيف، كالجامع بينهما.

فهذه صفات والتئامات متناهية [ظاهرة][1] يتكون فيها الطير، وليس المكوّن فيها؛ إذ بعد انشقاق القشر لا يبقىٰ منها شيء، ومن المستحيل أن يكون البياض والصفرة يوجدان نفسهما بأنفسهما، حتىٰ يكونا طيراً مختلف الطول والعرض والقامة والريش وغير ذلك، ولكانت كلّ بيضة كذلك، ولما كان تكوّنه في البيض مشروطاً بشروط خارجيّة، ولما كوّنه فيها تدريجياً وغير ذلك، فلم يخرج منها خارج، هو المكوِّن، حتىٰ يخرج بما يصلحها، ولا دخل فيها داخل، إذ ليس المكون لها واحداً خارجياً، بل لو دخل فيها داخل فسدت، ولم تصلح أصلاً.

فإن قيل: تتكون بخارج هو الدجاجة مثلاً باحتضانها.

قلنا: بديهيّ أنّ الدجاجة وما جانسها من الطير لا تحتضن دائماً، بل في وقت مخصوص، حتىٰ أنه يمتنع فيه من الأكل والشرب ـ وتُقوقِي ـ حتىٰ يجتمع لها البيض، فتحضنه قدراً مخصوصاً، يشتد احتضانها فيها ويضعف.

وتحتضن فيفسد كلّ البيض أو بعضه، فإمّا أن تكون الدجاجة ذات شعور وتذكّر وتفكّر وإرادة، وفعلها ليس اتفاقياً، فموجدها كذلك، وثبت القادر المختار المتصرف، وأنه الذي جعلها كذلك.

وإن لم تكن كذلك فليس التكوّن منها، بل يفتقر لإثبات آخر، فثبت أنّ المكوّن ليس

---

(١) في الأصل: «ظاهرا».

واحداً داخلاً فيها ولا خارجاً ـ سواء كان منها، | أ | ومن أجزاء العالم أو الطبيعة ـ وإن كان بعضٌ كالسبب والشرط المصحّح لقابليتها، ولا أحد علم بما في باطنها ذكراً أو أنثىٰ، من جنس ونوع وغير ذلك.

(**تنفلق عن مثل ألوان الطواويس**)، ألوان مركبّة وبسيطة في الريشة، بل في الشعرة الواحدة، وكذا في غيرها من الدرّاج والدجاج وغيرها.

وهذه الألوان العجيبة المشاهدة، وكذا سائر الصفات الظاهرة منها، من نسج الريش علىٰ قصبة، في كلّ ريش نسجٌ مخصّص علىٰ قدر مخصوص من الطبيعة خاصّةً، ومن امتزاجها، مع أنها ليست بذي شعور وفكر، فكيف يقع منها ذلك، مع أنها طبيعة واحدة ـ فلا تقتضي إلّا تركيباً واحداً وامتزاجاً واحداً ـ فلابدّ من فاعل مقوّم للصورة الطبيعيّة في وجودها، كما قوّمها في فاعليتها، فلابدّ من مُوجد خارج عن الطبائع وصفاتها، يختصّ بكل طبيعة باقتضاء، بحسب ما يزيّنها من جهتها الغيبية. و | لابد من | القول بأنّ هذا العالم لا عن إهمال ـ كما يقوله الدهري ـ وأنّ الطبيعة [ذات][١] علم وفكر واختيار، فتكون غير داخلة في الأشياء وسارية فيها، والمباشر الداخل كالسبب، فهذا هو الواجب تعالىٰ، ونعود للبحث في جواز التسمية بها، لِمَ لا تسمّونه طبيعة، تسمية بالسبب؟

وكيف تكون الطبيعة [الموجد][٢] وهي ليس كما وصفوها؟ وتصدر منها مثل هذه التراكيب والألوان، وتصدر من الطبائع الجسمانيّة ـ كالعناصر والمعادن والنبات والحيوان ـ آثار متخالفة مختصّة منتظمة، صالح كلّ في ما يصلح نوعه أو شخصه، مع أنّ المشاهَد أنها غير مستقلة الوجود، لأنها ماديّة، ففعلها بمشاركة الوضع والمادّة بما يخصّها، فلا فعل لها إلّا في ما يكون مادّتها وضعاً خاصاً بالنسبة إليه، وإذا كان كذلك فلا فعل لها | إلا | في موادها، وإلّا كان لها فعل بذاتها بدون مشاركة المادة، فكانت مستغنية عنها، فوجودها بالاستغناء عن المادة أولىٰ وأحرىٰ، إذ فاعليّة كلّ شيء يقع[٣] لوجوده، مع أنها غير مستغنية، هذا خلف.

فجميع هذه الآثار والصفات مستندة إلىٰ مقوّم غير الطبيعة والفلك، منتهىٰ الأمر، مع أنّا نرىٰ الطبائع متحدة، مختلفة شدّةً وضعفاً في الكلّ، في كلّ مرة، فلها صانع مدبّر لا

---

(١) في الأصل: «ذو». (٢) في الأصل: «الموجب».

(٣) لعلّ المراد: فرع لوجوده، أو: تقع بوجوده، أو تبع لوجوده.

تعتور عليه صفاتها، كالوضع والأين والفعل بعد القوّة وغير ذلك، كالمتىٰ والكيف والإضافة والاقتران والافتراق، وكذا الأفلاك ﴿ وَإِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾[١].

فبطل كون الصانع طبيعة أو وضعاً فلكياً أو فلكاً، أو أنّ هذا العالم وقع علىٰ سبيل الإهمال، من غير علم واختيار ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[٢].

تأمّل في مثل الديصاني لما ألقىٰ السمع وهو شهيد، سلك في عداد أهل التوحيد، وخرج عن طريق الضلال والإضلال، وغيره مثل ابن أبي العوجاء ـ لعدم الإصغاء ـ يزداد عتوّاً وبعداً ﴿ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ ﴾ فظاهر أنهم أقاموا المصنوع صانعاً، وانّ كلّ فرد من أفراد العالم ـ ذاتاً وصفةً ـ ينادي بطبعه وطبيعته إلىٰ الإقرار بصانع حكيم عليم مختار، وكذا مجموع العالم بقضّه وقضيضه، ولا ينافي الحكمة وجود بعض الشياطين، ومثل السمومات والأفاعي، فإنّ فيها حِكماً وخواصّ عجيبة، ذكرها الأطباء وغيرهم.

والشرّ[٣] ـ بحسب النظام الكلّي ـ صدر عرضاً، لكمال الخير الكلّي، فلو ترك لزم ترك الخير الكثير للشرّ القليل، وهو قبيح، بل ويلزم ألّا يوجد الخير الخالص، إذ كمال وجوده وصلوح طاعته بإيجاد الضدّ الآخر، فسبحان من لا ضدّ له، وبمضاددته تعالىٰ بين الأشياء علم أنّ لا ضدّ له.

وكذا أجرىٰ الطبائع، تارة علىٰ خلاف مقتضاها للتخويف وإرجاعاً للعصاة، وأيضاً للإعلام بأنّ الطبائع ليست بفاعلة مستقلة، ففيه ردّ صريح علىٰ الدهري وما ماثله، وتأمّلوا.

ولا يخفىٰ تمامية كثير من الأدلّة السابقة، وإيصالها إلىٰ إثبات الصانع الحكيم، من غير حاجة إلىٰ ملاحظة التسلسل، لكن لو شكّك بجواز إسنادها إلىٰ مؤثر، وكذا لا إلىٰ نهاية، أبطل بالاستحالة.

ولذا لم يذهب إلىٰ القول به إلاّ نفر قليل من الدهرية، إذ كيف يتصور ترتّب علل ومعلولات خارجاً لا إلىٰ نهاية، وقد سمعت في حديث الإحتجاج[٤] ـ عن الرسول صلى الله عليه وآله في إبطال مذهب الدهريّة المنقول خلال الحديث الأول ـ اشتماله علىٰ إبطال التسلسل

---

(١) «النجم» الآية: ٤٢.
(٢) «يونس» الآية: ١٠١.
(٣) انظر: «القبسات» ص٤٢٨.
(٤) «الاحتجاج» ج١، ص ٣٤.

بدليلين، وذكر الحكماء في كتبهم عدّة براهين ستسمعها وزيادة.

البراهين علىٰ إبطال التسلسل

البرهان الأوّل: واقتصر عليه ابن سينا في إشاراته[1] ونجاته[2]، وقدّمه صاحب المواقف[3] وغيره[4] علىٰ غيره، وهو: أنه لو ترتبت علل ومعلولات ذاهبة لا إلىٰ نهاية، فجميع آحاد تلك السلسلة ـ الجامعة لآحاد تلك الممكنات الذاهبة لا إلىٰ نهاية، من حيث هي ـ ليست بواجبة، فتكون ممكنة، كيف وكلّ فردٌ منها ممكن بها، [فالكلّ][5] كذلك، مع أنه لا يحدث حينئذٍ أمر زائد علىٰ الأفراد، مع أنّ أخذها من حيث هي كافٍ، فلا حاجة إلىٰ التطويل بالهيئة العارضة بغير طائل [فتفطّن][6].

فلمّا اشتركت جميع [الآحاد][7] في عدم الوجوب لذاتها، فلابدّ لها من [خارج][8] عنها ضرورة، وهو الواجب لا محال؛ [إذ][9] ما سوىٰ الإمكان الوجوب.

ولا يصحّ كونه عدماً، لاستحالة تقويمه وتحقيقه للوجود، ولا ممكناً، وإلّا [لكان][10] منها، فلا يؤثر في نفسه وغيره، فيكون الواجب، مع أنه لا يتم الفرض لو فرض الخارج ممكناً، إذ الفرض أنّ الممكنات بمقتضاها من | حيث | هي معتبرة.

البرهان الثاني: البرهان المسمّىٰ بالأسدّ الأخصر*: وهو لو وجدت سلسلة لا إلىٰ نهاية، لزم أن لا يوجد منها فرد ما لم يوجد سابقه قطعاً وهكذا، فحال كلّ الأجزاء في الدخول حال الجزء، في أنه لا يدخل فيه حتىٰ يدخل سابقه، فيلزم وجود الواجب بالذات، كما هو ظاهر.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» ج٣، ص٢٠ ومابعدها. (٢) «النجاة» ص٢٣٥.

(٣) «شرح المواقف» ج٤، ص١٦٠ – ١٦٧.

(٤) «المطالب العالية» ج١، ص١٤١ ومابعدها؛ «المجلي» ص١٠٨.

(٥) في الأصل: «لكلّ». (٦) في الأصل: «ظن».

(٧) في الأصل: «الأحاديث». (٨) في الأصل: «خروج».

(٩) في الأصل: «إن». (١٠) في الأصل: «فكان».

(*) هو البرهان المنسوب لأبي نصر الفارابي، وذكره صدر المتألهين في «الأسفار» ج٢، ص١٦٦، والداماد في «القبسات» ص٢٣١.

البرهان الثالث: برهان التطبيق[1]، ولهم في تقريره أنحاء، | وهو | أنه لو فرضت جملة كذلك، فلك أن تأخذ منها عددين متناهيين بينهما تفاضل بعدد متناه، فإذا طبّقنا بينهما، فإن تساويا كان الزائد كالناقص، وهو محال، وإلّا فالناقص منتهٍ قبل الزائد، ويتناهىٰ الزائد أيضاً، إذ الزائد علىٰ المتناهي بمقدار متناهٍ متناهٍ أيضاً.

فإن قيل: هذا أمر فرضي ذهني، فلا يؤسس حكماً برهانياً.

قلنا: لا يضر كونه عقلياً، بل هو كاللّازم المساوي، فلو صحّ اللاتناهي خارجاً لزم هذا، ولزومه يوجب التناهي وكون اللاتناهي محالاً، فكان برهاناً، كالجسم متىٰ وجد لزمته الخطوط الثلاثة، ومعلوم أنّ بطلان اللّازم يوجب بطلان الملزوم.

ونسب رئيس الحكماء السيد الداماد في القبسات هذا البرهان إلىٰ التدليس والمغالطة، حيث قال: «فاللّامتناهيات في جهةٍ واحدةٍ ربّما تطرّقت إليها المفاوتة من الجهة الأُخرىٰ التي هي جنبة التناهي، لا من الجهة التي هي جنبة اللّانهاية، كما سلسلة المئات بغير نهاية، وسلسلة الآلاف إلىٰ لا نهايةٍ، وليس يتصحّح تحريك اللّامتناهي بكلّيته من جهة اللّانهاية، وإخراجه بكلّيته عن درجته وحيّزه ومرتبته، وعن الدرجات التي لآحاده بالأسر في تلك الجهة.

فإذن إذا طُبّق طرف إحدىٰ السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي، علىٰ طرف السلسلة الأُخرىٰ، تطبيقاً وهميّاً أو فرضيّاً، انتقلت الزيادة من حيّز الطرف ودرجته إلىٰ حيّز الوسط ومرتبته، ولا تزال تنتقل وتتردّد في الأوساط، مادام الوهم أو الفرض معتملاً للتطبيق، ولا يكاد تنتهي إلىٰ حدّ بعينه ودرجة بعينها أبداً، ولا تبلغ أقصىٰ الحدود وآخر الدرجات عَوْض. فإذا ما انْبَتّ اعتمال الوهم، وانصرم عمل التطبيق، اتّقف التفاوت بالمفاضلة علىٰ ذلك الحدّ وعلىٰ تلك الدرجة، واقترّ القدر الزائد في مقرّ تلك المرتبة.

وبالجملة لا مصير للمفاوتة إلىٰ جنبة اللانهاية أبداً، بل إنها أبداً في جنبة التناهي، إمّا في حدّ الطرف، وإمّا في شيء من حدود الأوساط»[2] انتهىٰ.

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج ٤، ص١٦٨؛ «شوارق الالهام» مخطوط، ص٢١٦؛ «شرح المقاصد» ج ٢، ص ١٢٠؛ «الأسفار» ج ٢، ص ١٤٥.

(٢) «القبسات» ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، صحّحناه علىٰ المصدر.

ولا يخفىٰ ما في مماثلته بالمثات؛ لعدم اجتماعها، ولما كان فرض التطبيق حينئذٍ، فتدبّر.

البرهان الرابع: **برهان التضايف**: وفي الحقيقة داخل في السابق.

تقريره: لو تسلسلت فكلّ واحدٍ متّصف بالعلّية بالنسبة إلىٰ ماتحته، وبالمعلولية بالنسبة إلىٰ ما فوقه، إلّا الأخير، فمتّصف بالمعلوليّة فقط، فيلزمها زيادة علىٰ العلّية، فالمتضايفان الحقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود، فيمتنع زيادة أحدهما علىٰ الآخر، فلابدّ من علّة لاتكون معلولاً، فالتسلسل منقطع، فوجب الانتهاء إلىٰ الواجب[1].

وبتقرير آخر: لو كانا متكافئين لزم انتهاؤها إلىٰ علّة محضة، فالمقدّم حقّ، فكذا التالي.

بيان الحقية والبطلان: أنّ معنىٰ التكافؤ بحيث متىٰ وجد أحدهما عقلاً أو خارجاً وجد الآخر، ومتىٰ انتفىٰ انتفىٰ. ووجه اللزوم: أنّ المعلول الأخير مشتمل علىٰ معلولية محضة، وما فوقه عليها وعلىٰ علّيته، فلو لم ينته إلىٰ علّيّة محضة لزم وجود معلول بلا علّة.

[فإن] قيل: [المكافئ][2] لمعلولية المعلول المحض علّية المعلول المحض الذي فوقه بلا [وسط، لا عليّة العلّة][3] المحضة.

قلنا: نعم، لكن المراد أنه لابدّ وأن يكون بإزاء كلّ معلوليّة [علّية][4]، وهذا يقتضي ثبوت العلّة المحضة.

وإن أردت إدخاله في التطبيق[5] فاحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة، وأمّا القبليّة والبَعدية في الزمان القائمان بأجزائه فهما يجتمعان في نفس الأمر، وفي مقام آخر غير زماني، فلا يضرّ في تضايفهما عدم الاجتماع في الخارج، إذ دائرة الوجود أوسع من الخارج الزماني، فافهم.

البرهان الخامس: لو فرض لا نهاية لزم عدم وجود شخص أصلاً، والتالي باطل [فالمقدم مثله].

---

(١) انظر: «تقويم الإيمان» ص٢٣٨؛ «أنموذج العالم» ضمن «ثلاث رسائل» للمحقق الدواني، ص٢٩١؛ «شرح المقاصد» ج٢، ص١٢٤، بتفاوت بعض الألفاظ، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «التكافؤ».

(٣) في الأصل: «واسطة إلا علية لعليته».

(٤) في الأصل: «علّة».

(٥) أي في برهان التطبيق.

بيان الملازمة: أنّه يتوقف وجوده علىٰ انقضاء مالا نهاية له، وانقضاء مالا نهاية له محال، فوجود موجود محال، لكن ليس كذلك، فليس بمتوقف الوجود علىٰ ما لانهاية له، [فاللّا][1] نهاية باطل.

البرهان السادس[2]: ما بين كلّ جزء من أجزاء السلسلة وآخر منها، إمّا متناهٍ فيلزم تناهي المجموع، لعدم زيادته علىٰ الأجزاء، فإذا قيل مثلاً: كلّ ما بين نقطة من هذا المقدار وأخرىٰ منه أقل من أربعين ـ أية نقطة كانت ـ كان المجموع أقل من الأربعين بديهة، وليس هذا حكماً علىٰ الكل الجملي، بما يحكم به علىٰ الأفراد حتىٰ يقال: يصدق علىٰ الأفراد ما لا يصدق علىٰ الجملة، بل إنّه من قبيل الحكم الاجمالي علىٰ المترتّبات، علىٰ سبيل الاستغراق العمومي، بحيث يجب أن يتناول الكل، وعليك بالتأمّل في المثال.

أو غير متناه، ويلزم أن لا تناهي بين حاصِرَين، وهو محال.

البرهان السابع: برهان الوسط والطرف.

تقريره: «كلّ معلول له خاصيّة الوسطية، بحسب نفس المعلول بالنظر إلىٰ مابعد، فإذا ارتفعت علل المعلول لا إلىٰ نهاية استغرقت المعلولية والوسطية جميع آحاد تلك السلسلة بأسرها، إذ ما من واحد منها إلّا وهو معلول لما فوقه، ووسط بالقياس إليه، وإن كان هو علّة بالقياس لما تحته وطرفاً بالقياس إليه، فمتىٰ لوحظت الآحاد جملة ظهر أنّ الوسطية قد استوعبتها قطعاً، وليس هناك إلّا أوساط مترتبة بلا نهاية، فما لم يكن طرفٌ ليس هو بوسط أصلاً، أو سببٌ ليس هو بمسبب أصلاً، تنتهي إليه الأوساط والمسببات، لم يكن صحيحاً، وإذ لا مناص من تحقّق وسط بالطرف، فلا مناص من الانتهاء للذات الواجبة القدسيّة»[3].

البرهان الثامن: برهان الترتب.

وحاصله: «أنّ كلّ سلسلة حاصلة من علل ومعلولات مترتّبة، [ذاهبة إلىٰ نهاية]، فمتىٰ فرض انتفاء معلول انتفىٰ ما بعده قطعاً؛ لكونه علّة له، ولا وجود له بدونها، وانتفاؤها يوجب انتفاءه، ومعلوم أنّ السلسلة قد استوعبتها المعلولية علىٰ الترتب، فلابدّ من علّة

---

(١) في الأصل: «فلا».

(٢) ويُدعىٰ هذا البرهان بـ«برهان الحيثيات». انظر: «القبسات» ص٢٢٨؛ «تقويم الايمان» ص٢٣٨.

(٣) انظر: «القبسات» ص٢٢٩ – ٢٣٠، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

هي أوّل العلل، لولاها انتفت جملة المراتب، التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها، إلىٰ آخر الترتيب وإلّا لم تكن المعلوليّة علىٰ الترتب مستوعبة لآحاد السلسلة، فإذا فرض سلسلة غير متراقية إلىٰ علّة ليس لها علّة لم تحصل هناك علّة هي أُولىٰ العلل، لولاها لبطلت السلسلة، فتعيّن أنّ المعلوليّة لم تشمل كلّ آحاد السلسلة.

فمن خواص استيعاب المعلولية للمترتّبات الموجودة استيجاب علّة واحدة، لولاها لم يكن لشيء من الآحاد وجود أصلاً، ولا تعلّق لهذا الحكم بتناهي السلسلة أو لا تناهيها، ولا اختلاف له في الصورتين أصلاً، فافهم»[1].

البرهان التاسع: «إنّ السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات غير المتناهية، إمّا أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً، أو لا، فيكون فرداً، وكلّ زوج فهو أقلّ بواحد من فرد بعده كالأربعة من الخمسة، وكلّ فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة، وكلّ عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة، كيف لا، وهو محصور بين حاصرَين؟ هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده»[2].

وردّه **الصدر في الأسفار**: «بأنّا لا نسلّم أنّ كلّ ما لا ينقسم بمتساوين فهو فرد، وإنّما يلزم لو كان متناهياً، فإنّ الزوجيّة والفردية من خواص العدد المتناهي»[3].

أقول: غير خفي انحصار العدد فيهما بديهيّة مطلقاً، فلو فرض لاتناهٍ ـ بل مطلق عدد ـ لزم أحدهما، وبه يحصل التناهي، وكلّ ما يلزم من فرضه رفعه باللازم المساوي فهو محال، ففرض لا تناهٍ محال.

ثم قال الملّا فيها: «وقد يطوىٰ حديث الزوجيّة والفردية، فيقال: كلّ عدد فهو قابل للزيادة، فيكون أقل من عددٍ، فيكون متناهياً، والمنع فيه ظاهر»[4].

أقول: وكأنّ منعه من حيث إنّ قبوله الزيادة لا يقتضي التناهي، ولا يخفىٰ ضعف المنع، إذ كلّ عدد إن لم يقبل الزيادة تناهىٰ قطعاً، وإن قبلها فالزيادة شيء، وفيه قوة القبول، فتكون الزيادة فيه بالقوة، وهذا يقتضي كونه متناهياً رتبة قطعاً.

البرهان العاشر: كلّ فرد من السلسلة متناهٍ، بحسب ذاته وصفته وفعله وغايته،

---

(١) انظر: «القبسات» ص ٢٣٠ - ٢٣١؛ «تقويم الإيمان» ص ٢٣٩، بتصرف، صحححناه علىٰ المصدر الأول.

(٢) «شرح المقاصد» ج ٢، ص ١٢٧. «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ١٦٦ ـ ١٦٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ١٦٧. (٤) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ١٦٧، بتفاوت يسير.

والحاصل أنه لازم لا ينفك عنه، بجميع جهاته وصفته، فيجب ذلك في المجموع، لأنه لا يزيد علىٰ الأفراد، فلا يثبت له لانهاية، بل لا يمكن فرضه.

البرهان الحادي عشر: ما نشاهده من [العالم][1] ظاهراً صفة التناهي، والظاهر دليل علىٰ الباطن وآيته، فهو يجري عليه، فكلّه متناهٍ، فلا يمكن فرض اللانهاية فيه، وإلّا لزم ثبوت صفة اللانهاية للنهاية وصفة النهاية للّانهاية، وهو محال، فتدبّر.

البرهان الثاني عشر: كلّ ما له بداية له نهاية وبالعكس، وكلّ ما لا بداية له لا نهاية له، وما لانهاية له لا بداية له، وللعالم بذاته أوّلية بحسب الأشخاص، فلابدّ وأن يكون له نهاية، والجنة لها بداية ونهاية بالانتهاء إلىٰ علّتها، فلا نقض بخلودها، أو لا نهاية بالإمداد، لعدم قطع الفيض، وهو لا ينافي ذلك، فلا نقض به، فتدبّر.

البرهان الثالث عشر: عدم التناهي المفروض في الشك زماني أو دهري أو سرمدي، ولذلك لم يثبتوا الأخير، فمسلّم كلّ في مقامه، ولا ينافي ما نقول من الانتهاء إلىٰ علّة غيرها، والله وراء مالا يتناهىٰ ـ بوجهٍ ـ بما لايتناهىٰ مطلقاً، فهو مستند إلىٰ الغير في ذلك، [فاللانهاية][2] المشكّك بها نهاية من وجه، وإن قال: لا نهاية مطلقاً، منعت.

أو نقول: لا نهاية بإمداد العلة [الطبيعية][3] الإمكان وعدم قطعه عنه، وهو لا ينافي استناده إلىٰ علّة فينتهي بحسبها، بل هذا آية التناهي أو دليله، فتأمّل.

البرهان الرابع عشر: الأصل التناهي بحسب الفطرة وثبوت الوحدة وغير ذلك، فمدّعي خلافها عليه البيّنة، وأنّىٰ له ذلك؟ ومن تخلل العالم وأحاط به حتىٰ ظهر له ذلك؟ وعجزُ بعضٍ غيرُ كافٍ، وثبت لذلك، فتدبّر.

البرهان الخامس عشر: لو لم يتناهَ وعجز ـ وهي ملزومة للتناهي كما عرفت ـ لزم اجتماع الضدّين من جهة واحدة، وهو محال، ولا مصادرة فيه، بل بالنظر إلىٰ الواقع.

البرهان السادس عشر: كلّ ما يلزم من رفعه وقوعه فرفعه محال، ففرض اللانهاية محال، وهذا ظاهر للفطن ولو بحسب الصلوح، وذكر الضدّ الموجب للآخر، فتفطّن، إلىٰ غير هذه الأدلّة.

وبالجملة فالبرهان متواتر علىٰ استحالة لاتناهي العلل صعوداً، لمنافاته لوجود علّة

---

(١) في الأصل: «العالي».

(٢) في الأصل: «فلا نهاية».

(٣) في الأصل: «الطبيعة».

منها دخلت السلسلة في الوجود، وهذا منشأ الامتناع، والأمر في التنازل علىٰ خلاف ذلك، وما ذُكر جارٍ في جميع البراهين السابقة، حتىٰ الحيثيّات والتضايف، إذ معيار الحكم بالاستحالة استجماع شرطي الترتيب بالعليّة أو الأعداد، والاجتماع في الوجود بالفعل من جهة اللانهاية.

فمعيار الفرق أنّ العلل المترتبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان، وتقدمّها عليه إنّما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي، ففي التصاعد: العلل غير المتناهية موجودة في مرتبة واحدة ومجتمعة، فحصل الشرطان في مرتبة المعلول.

وأمّا في التنازل فليس كذلك، إذ لا تحقّق للمعلولات في مرتبة ذات العلّة المتصوّرة، وإمكانه الذاتي وحدوثه بخلاف وجود العلّة، فهو محيط بمعلوله بما ظهر له به، ﴿ وَاللهُ مِن وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴾[1]، فالترتيب والاجتماع إنّما يحصل في التصاعد.

واعلم أنّ البرهان ـ كما تواتر ـ [دل] علىٰ تناهي العلل الفاعليّة، فهو بعينه قائم علىٰ تناهي سائر العلل من كلّ وجهٍ، مع أنّ العلة الفاعليّة والغائية لكلّ شيء أقدم من [المادية والصورية][2]، فإذا ثبت تناهي الأوليتين ثبت تناهي الأخيرتين، بل العلّة الصوريّة من العلل الفاعليّة فهي داخلة فيها كالغائية، وعلىٰ التحقيق [فإن][3] العلّة [الغائية][4] بعينها الفاعلية، فما دلّ علىٰ تناهي الفاعليّة دال علىٰ تناهي غيرها أيضاً، وإن كان أكثر ذكرهم العلّة الفاعليّة، فليس ذلك للحصر، كما هو متّضح لذي الفكر، فإذن وجب الانتهاء إلىٰ واجب [بالذات][5]، ومعلوم أنه لا يكون إلّا كامل الذات، فيكون عالماً بذاته حكيماً خبيراً، ليس متّصفاً بصفة سلسلة المعلولات، فلا يكون طبيعة ولا جسماً فلكياً ولا غيره.

ولك إثبات الواجب أيضاً من غير حاجة إلىٰ إبطال الدور والتسلسل، بأنّا نقول: لا شكّ في حصول موجودات ممكنة فلابدّ لها من موجب تام، أي مختار كان في وجود أثره، والممكن مؤثر ناقص غير كافٍ في وجود أثره، كيف ولا وجود له بذاته؟ و [ما] لم تجب العلّة لم يجب المعلول، فتعين كون المؤثر واجباً.

ولك ردّه إلىٰ [الشكل][6] الأوّل هكذا: لابدّ لهذه الممكنات من موجد تامّ، وكل موجد

---

(١) «البروج» الآية: ٢٠.

(٢) في الأصل: «المادة والصورة».

(٣) في الأصل: «من».

(٤) في الأصل: «الفاعلية».

(٥) في الأصل: «الذات».

(٦) في الأصل: «الشك».

تام غير ممكن، فموجدها غير ممكن، وهو الواجب. وكلّ واجب حكيم عالم بذاته، وكلّ طبيعة ليست بعالمة حكيمة، فالواجب ليس بطبيعة، وكذا في الجسم أو الهيكل الفلكي.

أو نقول: الموجد كافٍ تام، ولا شيء من هذه بكافٍ تامّ، فلا شيء منها بموجدٍ تام.

أو نقول مثلاً: لو لم يكن في الوجود واجب لم يكن ممكن أصلاً، لكنه موجود، فالواجب حاصل.

بيان الملازمة: أنّ الوجود منحصر فيهما، وليس للممكن وجود بذاته، فليس له [إيجاد][1] غيره، فتعيّن كونه واجباً.

وأيضاً إنّا نأخذ الممكنات بجملتها، ونقول: لا يكون موجدها ممكناً، وإلّا لزم أن لا توجد بجملتها، وهذا خلف، فلا يكون إلّا واجباً.

وأيضاً هذه الوجودات مقيّدة، فوجودها فرع الوجود المطلق حتىٰ عن قيد الإطلاق، وإلّا لم يكن المطلق مطلقاً، وما كان كذلك فهو واجب.

وأيضاً من المنحصر عقلاً، كما تضاعف عليه البرهان: أنّ امتياز فرد كلّ طبيعة عن آخر ليس بنفس الطبيعة، وإلّا لم يشتركا فيها، بل بأمر آخر منضّم إلىٰ كل واحدٍ منهما، فهما بنفس الطبيعة واحد، فإذا قلنا: عمرو من حيث الإنسانية مخالف لذلك الشخص، يجب أن يكون ذلك الشخص من غير الإنسان بديهةً، وهذا ممّا قرّر مبرهناً، مع أنه ظاهر.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا قلنا: الممكن بكلّه ـ من حيث هو ممكن ـ مستند لوجود غيره، لا من حيث إنّه موجود، فإنّ الممكن من حيث إنّه موجود واجب، فيجب أن يكون ذلك الغير غير ممكن، ولا يكفي كونه غير هذا الممكن، لشمول الاستدعاء له، فيكون الغير مغايراً لسائر أفراد الممكن، وما ذاك إلّا الواجب، فإذا حقق معناه وتُصورتْ صفاته كان من البديهي أنه لا يكون طبيعة، ولا جسماً فلكياً أو نجماً، فتدبّر.

وأيضاً لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لكان ـ والعياذ بالله ـ معدوماً، وعدمه إمّا لذاته أو لغيره، وعلىٰ كلّ واحدٍ يلزم انقلاب الماهيّة، وهو محال ذاتي، وإلّا لم يكن ذاتياً.

والحاصل: أنّ دلالة الوجود عليه، بحسب فطرته وصفاته وارتباطه، لزوميّة ذاتية لا تخلّف فيها، فكلّ مايشاهد ـ أو يحسّ أو يعقل ـ لا يصلح لكونه الواجب لذاته، لابحسب

---

(١) في الأصل: «اتحاد».

الاعتبار أو المصدوق، بل الآثار والذوات ظاهرة بخلاف ذلك.

وعلىٰ إثباته فلا يقال بالحاجة إلىٰ إبطال الدور والتسلسل، وأنّه يتوقف عليه بنوبة، فهي خارجة من تشكيك الوهم، وليست بداخلة في أصل الدليل، ولهذا لا يتوقف عليه كما عرفت، ولم يذكر في حديث بيّن فيه أقل المجزئ، ولا يعرفه كثير ممّن هو عارف بالدليل من العوام، بل ظهوره تعالىٰ والدلالة عليه أجلّ وأظهر من توقّفها علىٰ ذلك، كما قيل. وأنت إذا نظرت الوجود المشاهد تجده دالاً علىٰ وجود إمكاني هو هو، ودالاً علىٰ واجبي من وجوه متعدّدة ظاهرة لا تنكر، فتدبّر.

بحث في وحدانية الصانع

ولمّا انتهىٰ البحث في إثبات الصانع وحدوث العالم، فلنشرع في بيان وحدانيّته، وأنه لا يكون إلّا واحداً، وكذا صانع العالم ونظامه، أو من ينتهي إليه، لا يكون إلّا واحداً، وكذا مستحق العبادة، استحقاقاً ذاتياً أوليّاً، لايكون إلّا واحداً، [و] إذا ثبت كون الصانع الحقيقي واحداً ليس إلّا فإليه يرجع الكلّ، فلا يستحق العبادة غيره، وإليه يرجع القبض والبسط.

كان الأنسب أن يعنونوا للوحدة باباً علىٰ حدة، ولكنّ الأمر هيّن، فإثبات المحدث وكونه واحداً واحدٌ.

ضرورة البحث

أقول: إنّ إثبات الوحدة للصانع المدبّر المعبود يبطل كثيراً من المذاهب السابقة، [وهم][1] من أثبت قديمين: نوراً وظلمة[2]، وكذا من عبد الأصنام من دون الله تعالىٰ، وأثبت شركةً لبعض النجوم أو ما ماثلها، وكذا مذهب الحريانيين[3] القائلين بقدم خمسة: هيولىٰ وزمان [قضاء][4] ونفس وإلٰه، وستسمع إبطال بعضها تفصيلاً، وجميع هذه الأوقايل لأهل الجاهلية الأولىٰ.

ولقد حدث في الجاهليّة الثانية أعظم من ذلك وزيادة عليه، من هؤلاء الذين هم [ـ]

---

(١) في الأصل: «وهو».

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج١، ص٥١؛ «الملل والنحل» ج١، ص٢٩٠ – ٢٩٨.

(٣) انظر: «المحصل» ص٦٨. (٤) في الأصل: «خلاء».

من سائر الفرق، فجميع الأشاعرة[1] قالوا بأنّ [القديم: الذات][2] القدم الذاتي والصفات الثمانية المتغايرة خارجاً، والمعتزلة[3]: الذات مع الأحوال الّتي أثبتوها، والعبد مفوّض له، والله معزول، فهو شريك له في الفعل، والحنابلة[4] أنه جسم مستوٍ علىٰ العرش، فإمّا قديم معه، أو مشاركه، وكذا القائل: بوحدة الوجود من أهل التصوّف[5] وأتباعهم منّا، فإنّه يوجب اقترانه بالأشياء بذاته، وكذا بالماهيات، وكذا أهل[6] المفاهيم الكليّة، الجاعلون لبعضها اشتراكاً معنوياً بينه [وغيرها][7] ـ كما الوجود ـ فكان له تعالىٰ ضدّ، وكذا أصحاب[8] الكليّات، فمفهوم الواجب كلّي وهو فرد منه، وإن استحال غيره خارجاً.

وكذا قول الملّا[9] وغيره: إنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، أو كلّ الأشياء ـ فراراً منه به عن التركيب، فوقع فيه من حيث هذا الحكم ـ وهي بذاتها غير هي معها، فتتعدّد الجهة لتعدّد المفهومين بديهة، ولزم عدّة قبائح. وأصحاب[10] الأعيان الثابتة أزلاً معه، أو صور الأسماء مستجنّة فيه، كالشجرة في النواة أو الحرارة للنار.

وكذا من يقول: إنّه فاعل بذاته، فهو مقترن بفعله، أو الفاعل وذات المفعول واحد، وبينهما تناسب وارتباط ذاتي، كما صرّح به محمّد صادق وغيره في غير موضع من شرحه، وسيأتي.

وكذا من قال: الخالق: الفاعل للفعل استقلالاً، أو بإذن الله ـ كالوكيل ـ ورفع يده عنه، وكذا أهل الغلو والنصارىٰ واليهود.

وكلّ أهل هذه الأقوال السابقة لا يثبتون صانعاً واحداً بوحدانيّة لا شريك له مطلقاً، كما تدلّ عليه أقوالهم، ويخصّصون وحدته بجهة.

---

(١) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص١٠٨؛ «المحصل» ص٦٨؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٤٤؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٦٩.

(٢) في الأصل: القدم الذاتي.

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٥٧؛ «المحصّل» ص٦٨.

(٤) انظر: «المحلّى» ج١، ص٣٣ – ٣٥.

(٥) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج٢، ص٥٠٢؛ «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٢٩٩.

(٦) انظر: «شرح المقاصد» ج١، ص٣٠٨.

(٧) في الأصل: «وغيرها».

(٨) انظر: «شروح الشمسية» ج١، ص٢٨٧ – ٢٨٩.

(٩) «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٦٨؛ ج٦، ص١١٠؛ «شواهد الربوبية» ص٤٧؛ «كتاب العرشية» ص ٥.

(١٠) انظر: «أصل الأصول» ص ٦١ ومابعدها.

وكذا من جوّز عليه تغيير حاله بعد خلقه الخلق، أو قيام[١] الحوادث به تعالىٰ، فإنّها توجب حدوث شركة وكمال، ففيه قبل جهة قوة وفقد، وهي [كثيرة][٢] من سائر الفرق، ممّن يدّعي الإسلام.

فالكرامية[٣]: | ذهبوا | إلىٰ أنّ الحوادث تقوم بذاته، وكذا الإرادة المتجدّدة الزمانية غير المتناهيّة.

ومنهم من قال: لم يزل ولا إرادة، ثم سنحت له إرادة[٤].

ومنهم من قال: لم توجد مصلحة العالم إلّا حين وجد.

| و | الأشاعرة[٥] ـ كمّلاً ـ علىٰ أنه لا يُسأل عمّا يفعل، وكلّ ما يفعله حسن، ونفوا الحُسن والقبح العقلي، وجعلوا القبيح حسناً منه ـ فكيف هذا مع أنه يقبّح كثيراً من الأفعال؟ ـ ونسبوا جميع الأفعال له، مع أنه يعذّبنا عليها، إلىٰ غير ذلك ممّا يطول نقله من الأوهام الظلمانية التي لا يخفىٰ علىٰ عاقل بطلانها واجتثاثها.

ولنلق لك أوّلاً مقدّمات معينة لك نافعة، ثم نشرع في شرح الأدلة من الحديث، وما يحضرنا من سائر الأحاديث الداخلة في هذا النظام، وباقي البراهين، فاستمع.

مقدمات البحث

المقدمة الأولىٰ: اعلم رحمك الله تعالىٰ أنّ الوحدة معناها عدم الانقسام، وهذا كالتنبيه، إذ لا حدّ لها لبداهتها، إذ هي ملازمة للوجود، بل عينه، وفي الحقيقة الوحدة هي الشخصيّة ليس إلّا، لكن تشتدّ وتضعف، فكلّ ما وجوده أقوىٰ وأشدّ فوحدته كذلك، فجاء فيها التماثل والتجانس والتشابه والتساوي والتناسب، وجميع هذه الوحدات فيها شوب [كثرة][٦] لا تخلو عنها لنقصها، كما أنّ [مقابلها][٧] كالغيريّة ـ والخلاف والتناقض والتضاد

---

(١) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٢٥؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦١ – ٦٣.

(٢) في الأصل: «كثير».

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٢٥ ومابعدها؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦١.

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٣٢ – ١٣٣.

(٥) انظر: «كشف المراد» ص ٣٠٢، «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٢٣، ٢٨٢ وما بعدها.

(٦) في الأصل: «كثير».

(٧) في الأصل: «مقابلة».

ـ فيه نوع وحدة ـ إذ له وجود في الجملة ـ [وهي][١] تساوق الوجود، فكانت الوحدة [حقيقية وغير حقيقية][٢]، وهي ما تكون كثيرة لها جهة واحدة، هي جهة وحدتها، سواء كانت مقومّة لها أم عارضة، بل في الحقيقة مقوّمة، لكن يختلف التقويم.

فالاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة، وعلىٰ قدر قوة الوحدة تقل الكثرة، إذ شرف كلّ موجود بقوّتها فيه، وإن لم يخل موجود منها.

المقدمة الثانية: أحقّ الأشياء بالوحدة الذي تكون وحدته عين وجوده، وهو ما يكون وحدة [حقيقية][٣] لا تنقسم بوجه أصلاً، لا خارجاً ولا عقلاً ولا فرضاً ولا وهماً بوجه أصلاً، وهي وحدة الواجب تعالىٰ، وما سوىٰ هذه الوحدة ـ وهي [الوحدة غير الحقيقية][٤] ـ متفاضلة، فما لا ينقسم في الكم أصلاً ـ قوةً أو فعلاً ـ أولىٰ من الواحد بالاتصال، ثم الواحد بالتركيب الطبيعي، ثم الواحد بالتركيب الاجتماعي، والواحد العددي ـ وهو الشخصي ـ أحقّ بها من الواحد النوعي ـ ووحدته ذهنية ـ وهو | أحق | بها من الجنسي، لشدّة الإبهام.

المقدمة الثالثة: معنىٰ الوحدة التي نحن بصدد ثبوتها للواجب تعالىٰ ليست وحدة عددية كما للأشخاص ـ لوجود المثل له، ولدخوله تحت [ماهيته][٥] المعرّاة عن المشخّصات ـ ولا جنسيّة كما لسائر الكليّات، ولا بمعنىٰ سائر الوحدات السابقة، كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف والتوافق، وغير ذلك؛ لكون جميع هذه الوحدات من وجهٍ دون آخر، ولزيادة جميع وجوداتها، المقتضية لزيادة جميع الوحدات، بل وحدته عين وجوده، غير مكتنهة بوجه.

نعم، متصوّرة بوجه، إذ حقيقة الوحدة له، وإجراؤها علىٰ خلقه لإيجاده له وللدلالة عليه.

وفي التوحيد[٦] وغيره[٧]، وستسمع عنهم عليهم السلام: (توحّد بالتوحيد في توحّده ثم أجراه

---

(١) في الأصل: «وهو».

(٢) في الأصل: «حقيقة وغير حقيقة».

(٣) في الأصل: «حقيقة».

(٤) في الأصل: «وحدة الغير الحقيقة».

(٥) في الأصل: «ماهية».

(٦) «التوحيد» ص١٣٦، ح٧، وفيه (توحيده) بدلاً من (توحّده).

(٧) «الكافي» ج١، ص١١٨، ح ١.

على خلقه) كما أنه توحّد بالوجود والوجوب الذاتي، ثم أجراه على خلقه منه وله، لإظهار جوده وحكمته ونقله [لهم][١] في حوائجهم، والمُجرى عليهم الدال هو الوجود والوجوب الغيري، ولا يصحّ الذاتي؛ لمنافاة الإجراء له، فتأمّل.

ولا تتوهم من قولي: وحدته عين وجوده، أنّ هنا فرقاً بوجه - وإلّا كانت العينيّة بوجه أيضاً، فلم تكن عيناً مطلقاً - بل تأدية هذه العبارة بنفي الزيادة والمغايرة بوجه، وهذه العبارة نهاية ما يمكن في دفع ذلك.

ويجب تنزيه الجناب القدسي عما يوهِمه ظاهر الحروف من المفاهيم اللغوية والتعمّلات الوهمية - فهو هنا مُبرّأ - [والأحكام][٢] الحسيّة.

وفي التوحيد مسنداً: أنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: ياأميرالمؤمنين، أتقول: إنّ الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه، قالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أميرالمؤمنين من تقسّم القلب؟ فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: (دعوه، فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم) ثم قال: (يا أعرابي إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه.

فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفّر مَن قال: ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه، لأنه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى.

وأمّا الوجهان اللذان يثبّتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنّه عزّ وجلّ أحدي المعنى، يعني به أنه لا ينقسم)[٣].

أقول: الوحدات لا تقسم بوجه، [وإلا كان][٤] | الواحد | معدوداً، فله مثيل.

وبالجملة فالنص متواتر معنىً، وكذا البرهان العقلي، على أنه لا ينقسم بوجهٍ، فلا تكون وحدته كذلك، واتحاد الحروف الظاهرة غير ضائر، ويجب - حينئذٍ - أن يكون تشخّصه عين وجوده، وإلّا لم تكن أحديّته عين ماهيّته، بل زائدة، فتأتي الوحدة العددية

---

(١) في الأصل: «له».
(٢) في الأصل: «كالأحكام».
(٣) «التوحيد» ص٨٣، ح٣، صححناه على المصدر.
(٤) في الأصل: «ولو كان».

والماهيّة الكليّة، فيكون تشخّصه من غيره، فلا يكون واجباً، وهذا خلف.

إبطال وإنارة

عجباً من الحكماء قاطبة، حيث اتّفقت كلمتهم علىٰ أنّ وحدة[١] الواجب ليست بزائدة عليه، وليست وحدة عدديّة ولا جنسيّة ولا سائر الوحدات غير الحقيقية، ثم تراهم تارةً يقولون: الصفات الذاتية [غير][٢] الذات اعتباراً، ووقع التصريح به من الصدر[٣] والكاشاني[٤] وسائر شرّاح الأصول كما ستعلم، وهذا يُبطل القول بأنّ وحدته غير منقسمة بوجه ظاهر، وكيف تكون كذلك؟! تعالىٰ الله.

إنّ صفات الذات إن دخلت في الاعتبار دخلت الذات، وإلّا فليس إلّا الجهل، مع أنّ الله كان ثابتاً في الأزل، ولا معتبر ولا اعتبار، ثم أوجد العقل والحسّ واعتبارهما، فأين الزيادة الاعتبارية؟ ويلزم أن تختلف عليه الحالات والدخول في سلك الحادثات، وستسمع البسط في بحث صفات الذات إن شاء الله.

وتارةً تقول جماعة منهم ـ في بحث تقسيم الموجود جرياً علىٰ منوال أهل المنطق[٥] ـ: إنّ مفهوم واجب الوجود كلّي، لأنّ نفس تصوّره لا يمنع الشركة، وكل من كان كذلك فهو كلّي، فهو لا يمنع الشركة تصوّراً، وإن استحال وجود أكثر من فرد آخر، للدليل الدال علىٰ بطلان التعدّد في الواجب.

فقل لهم: يلزمكم أن يكون تشخّصه [غير][٦] ماهيته، إذ ماهيته كلّية، فنفس ذاته لا تقتضي فرداً واحداً بذاته، وإلّا لم تكن كليّة، وإذا لم يكن تشخّصه عين ذاته كان زئداً، فيكون من غيره فينقلب ممكناً، وجميع ذلك لا يقول به حكيم، ولا تابع له.

وأيضاً قولهم: مفهوم واجب الوجود كلّي، ما أرادوا به؟

إن كان ما يدلّ عليه هذا اللفظ في نفس الأمر، فليس إلّا الذات الأُحديّة الصرفة التي لا تدخل في التصوّر ولا تكتنه.

---

(١) انظر: «أصل الأصول» ص١٣٩ ومابعدها. (٢) في الأصل: «عين».

(٣) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٣٦ – ٢٥٠؛ «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ١٤٥ ـ ١٤٨.

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٦ ومابعدها. (٥) انظر: «شرح المقاصد» ج١، ص٣٣٦، نحوه.

(٦) في الأصل: «عين».

وإن أريد مفهوم [عام][1] في الذهن غيره، فما هو غيره حادث، متعمّل للوهم، مع أنّ غيره لا يكون هو تعالىٰ، ولا يصح الحكم علىٰ الواجب بالأحكام الإمكانية والصور الوهمية، وإلّا كان قابلاً فاعلاً، وعاد قابلاً بعد أن كان فاعلاً، وقامت الحوادث الوهمية به، وغير ذلك، مع أنّ كلّ ما في الوهم مصنوع للعقل.

وإن سمّي هذا المصنوع بهذا الاسم، من باب وضع الضدّ علىٰ الضدّ، فسفه وجهلٌ مركّب غير صحيح.

وبالجملة: فهو لا يدخل التصوّر بوجه، فلا تجري عليه أحكامه، وهي أحكام الممكنات، وليس في العقل إلّا التصديق بوجوده، بحسب تفاوت المعرفة شدّة وضعفاً.

وأيضاً، الكليّة والجزئية والفصلية والجنسية والنوعية كلّها من المعقولات الثانية المنتزعة من المحسوسات، وهي الموجودات الأُول عندهم، والكليات الفرضيّة ـ كاللاشيء ـ إن سلّم وجودها فهي بالمقايسة إليها، وهذا في الممكنات جارٍ، أمّا الواجب فلا، إذ ليس هو بمحل أو مبدأ للانتزاع.

وأيضاً كلّية الماهيّة ليست بحسب نفسها، وإلّا لما اتّصلت بالمقابل لها، بل هي قابلة لهما، فالكلّية اعتبار وراء ماهيّة [الوجود][2] وهو غيره، فلا يصح الحكم علىٰ ماهيّة ومفهوم بالكليّة، أو [له][3] أفراد تصدق عليه، للاستحالة.

وأيضاً لو كان كذلك لم تكن أحديّته أحديّة صرفة خالصة من كلّ وجه، كما هو ظاهر، بل التركيب الاعتباري إن لم يطابق ما عليه الذات فكذب، وحكم عليها بالباطل.

فاتّضح أنه ليس بكلّي ولا جزئي، ولا يجري عليه من أحكام الممكنات شيء، ولا يدخل في عدادها.

وكلّ ذلك من إجراء أحكام الممكنات علىٰ الواجب تعالىٰ، وكيف يجري عليه ما أجراه علىٰ غيره؟ إذن | لقامت |[4] آية المصنوع في الصانع وأشبهت ذاته، وعاد مدلولاً بعد أن كان دليلاً.

وأيضاً مفهوم لفظ: «واجب الوجود» ليس بكلّي حال ملاحظة الوجود الذهني، بحسب

---

(١) في الأصل: «عالم».

(٢) في الأصل: «الوجوب».

(٣) في الأصل: «لها».

(٤) في الأصل: «لقايست».

مؤدىٰ هذا اللفظ، فإن [مدلوله][1] شيء لا عام، بل مقيّد بوجوب الوجود لذاته، فلا يصحّ الحكم عليه بالكليّة.

وإن قيل ـ كما قيل عليه عناداً، بعد قيام الدليل علىٰ البطلان، وعدم ردّه، كما وقع للمعاصر [القاصر][2] ـ: إنّ مفهومه في العقل لا يمنع الشركة.

قلنا: تَرَكَ طريق البرهان، فأسقطه من البين.

| فإن | قيل: كلّيته الوجه المتعقل لنا، وهو الوجه العرضي، وهذا لا يستلزم كلّية مصدوقه البسيط خارجاً.

قلنا: إن لم يكن ذا فألق سمعك بحضورٍ: الوجه الذي كان عندنا معروفاً ـ بوجه ـ هو الدليل الدالّ عليه، إمّا من الآفاق أو الأنفس، ومنه الذهن والعقل، وهذا إنّما يدلّ علىٰ الإقرار بوجوده وثبوته، وأنه واحد أحدي صرف، لا كما تقول.

وإن قيل: لا.

فإذن لا دليل دالّ عليه، وإن لم يكن هذا هو الوجه الذي كان به كليّاً، بل غيره، فبيّنه، وليس بعده إلّا اكتناه الذات ودخولها في التصوّر، وكونها مركّبة من جنس وفصل.

قال المعاصر المقتفي لآثار المشّائين ـ من غير [حدّ][3] لخارج أو داخل، بعد أن أوردت عليه بعض ما سبق، علىٰ تقدير ما يقوله المنطقي من أنّ مفهوم واجب الوجود كلّي، وإنّما كان واحداً خارجاً بدليلٍ خارجي، بلزوم عدم كون تشخصّه عين ذاته، وأنّ وحدته غير حقيقية، وغير ذلك ممّا سمعت ـ ما حاصله: إنّ ذاته تعالىٰ غير مكتنهة لنا، ولكن نعلمها بوجه عرضي كلّي، ولا يلزم من كليّة الوجه كلّية ذي الوجه، ولا من تعدّد الأفراد ـ التي بحسبها كلّية الوجه ـ ذهناً [تعددها][4] خارجاً، وتعيّنه بذاته بحسب الوجود الخاص.

ولا يخفىٰ أنه معارضة للدليل الوجودي بمنع مجرد، وغير دافع لما يرد عليه، بل فتح الرد أكثر حينئذٍ؛ لأنه إذا كان تعيّنه بذاته وغير مكتنهة فكيف تصدق عليه الكليّة وما ماثلها، ولو عرضاً؟ والوجه الذي عرفناه به ليس بكلّي، كيف والذهن جزئي؟ ولو كان كليّاً بوجه فليس بنافع.

---

(١) في الأصل: «مدلولها».

(٢) في الأصل: «القاهر».

(٣) في الأصل: «مد».

(٤) في الأصل: «فتعددها».

ثمّ وهذه الأفراد الذهنيّة من أين دخلت في الاعتبار حتىٰ كانت واجبة، وكلّ كثير غير واجب؟ بل بما يمتاز عن سائر الموجودات الذهنيّة؟

وإن قال ـ بحسب تعمّل الوهم ـ: من لفظ واجب الوجود، فهو غلط شيطاني، الواقع وما يحكم به العقل الصريح بخلافه، مع أنه ليس مصدوق واجب الوجود لا شيء مطلقاً، بل مقيّد بالواجبيّة، فلا يكون كليّاً.

وبالجملة: فأصل ذلك اعتبار حكم الممكن في الواجب، وجعل المفهوم العقلي صادقاً علىٰ ذاته وموجباً لدخولها.

فإن قيل: لا، يوجب بوجهٍ.

فليس الحكم بالكليّة ـ حتىٰ قيل: إنّه جزئي إضافي، بناءً علىٰ أنه جزئي، وكل جزئي حقيقي جزئي إضافي ـ وكذا الجزئية إلّا حكماً سفسطياً، لا يفوّه به لسان مقلد للحكيم، فضلاً عنه وعن الإلهي.

بل هو أحدي الذات والمعنىٰ، ليس كلّياً ولا جزئياً، ولا عاماً ولا خاصاً ولا مطلقاً ولا مقيّداً، ولا يجري عليه شيء من ذلك بوجه.

وفي بعض خطب علي عليه السلام: (الواحد بلا تأويل عدد)[١] وفي خطبةٍ أُخرىٰ: (واحد لا بعدد، ودائم لا بأمد)[٢]، ومعلوم أنه لو أُجري عليه ذلك بوجه لم تكن وحدته بهذه الصفة، كما عرفت.

فإن قيل: في الصحيفة السجّادية لزين العابدين عليه السلام، في دعاء التضرّع: (لك يا إلٰهي وحدانية العدد)[٣]، وظاهره يدلّ علىٰ أن وحدته عدديّة، بل انحصار الوحدة فيها، فهو معارض للأحاديث السابقة والأدلّة البرهانية الدالّة علىٰ أنّ لا مثل له، وأنّ وحدة ذاته عين وجوده!

قلنا: قد أورد العلماء هذه الفقرة في مقام الإشكال، واختلفوا في الجواب عنها، وعدّوها من المتشابهات، كما هو ظاهر عبارة الشيخ رحمه الله في درره[٤].

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٥٢، وفيه: (الأحد) بدلاً من (الواحد).

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ١٣٥، من دعائه عليه السلام متفزعاً إلىٰ الله عزّوجل.

(٤) «الدرر النجفية» طبعة حجرية ؛ ص ٧٧.

وأقول: ليس فيها إشكال وغير دالّة علىٰ هذا الإشكال، كما قيل[١] وتوهم بوجهٍ، إذ ظاهر أنّ وحدة العدد ـ وهي الثابتة لجميع من سواه تعالىٰ ـ له مُلك، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ ﴾[٢] لأنها عين الوجود ـ في كلّ بحسبه ـ المفاض، وهو دليل وحدته التامّة، لأنها التي أجراها علىٰ خلقه، لا أنها له ذاتاً، فلا إشكال، ومن هنا نشأ الوهم؛ فهي ملك له في مقامها، ولا يخرج مملوك عن ملكه، ويدلّ عليه باقي الفقرات.

فتكون حينئذٍ وحدته خارجة لا تكتنه، ثم أشير إلىٰ هذا بقوله عليه السلام بعد: (**ومَن سواك... مختلف الحالات متنقل في الصفات**)[٣]، فلا حاجة إلىٰ نقل ما قاله العلماء هنا[٤]، وأرسلنا بريد النفس في تصوير جواب، علىٰ تقدير الإشكال، كما سلكوه.

قال الشيخ يوسف رحمه الله بعد نقله الإشكال وأجوبة العلماء: «أقول: والتحقيق أنّ الكلام هنا مبني علىٰ عدم دخول الواحد في الأعداد، وإن تركّبت منه، كما هو أصح القولين، وإليه جنح شيخنا البهائي في الزبدة، حيث قال: والحق أنه ليس بعدد، وإن تألّفت منه الأعداد.

ويدل عليه أيضاً ما في التوحيد، عن الباقر عليه السلام، حيث قال: (**والأحد والواحد بمعنىً واحد، وهو المتفرّد الذي لا نظير له، والتوحيد الإقرار بالوحدة، وهو الانفراد، والواحد: المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء، ومن ثَمَّ قالوا: إنّ بناء العدد من الواحد، وليس الواحد من العدد، لأنّ العدد لا يقع علىٰ الواحد، بل يقع علىٰ الاثنين**)[٥]... الحديث، وحينئذٍ فالواحد إذا لم يكن له ثانٍ ليس بداخل في العدد، وبهذا المعنىٰ يكون مخصوصاً به سبحانه، لأنّ ما سواه فله ثانٍ يندرج معه تحت كلّي.

ويشير إليه قوله عليه السلام في خبر الأعرابي: (**لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد**)[٦].

وحاصل المعنىٰ حينئذٍ: أنّ الوحدة المنسوبة إليها الأعداد باعتبار تركّبها منها، وهي ليست منها حقيقة، مخصوصة بالإطلاق عليك، فلا تطلق علىٰ غيرك، فهو سبحانه متفرّد

---

(١) «الدرر النجفية» ص ٧٦، وفيها: «وهذه الفقرة من مشكلات الصحيفة السجادية».

(٢) «النجم» الآية: ٣١.

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ١٣٥، من دعائه عليه السلام متفزعاً إلىٰ الله عزّوجلّ، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) للتوسعة انظر: «شرح الصحيفة السجادية الكاملة» للسيد الداماد، ص٢٧٨؛ «رياض السالكين» ج ٤، ص٢٩٣ - ٢٩٦.

(٥) «التوحيد» ص ٩٠، ح ٢.

(٦) «التوحيد» ص٨٣، ح ٣.

بالوحدانيّة لذاته، بمعنىٰ أنّ الواحدنيّة مقتضىٰ ذاته، كما يشير إليه قوله عليه السلام: (ولا يتّحد بشيء)، أي ليس اتّصافه بالوحدة من جهة أمرٍ آخر وراء ذاته، وأمّا غيره فثبوت الوحدة له لا من حيث الذات، بل من حيث الانفراد عن المماثل له من أبناء النوع والجنس، كما هو المفهوم والمتعارف من معنىٰ انفراد الناس بعض عن بعض، ممن عادته مشاركته في محادثاته ومحاوراته وسائر حالاته، وانفراد أحد المتخالفين من الحيوان عن الآخر، ممّن يأنس به، ويستوحش بفقده.

وبالجملة فالواحد إنّما يوصف بكونه عدديّاً إذا كان له كثرة بحيث يكون مبدأً لها وعادّاً لها، وإلّا فهو في حدّ ذاته ـ ومن حيث هو ـ لا يوصف بذلك، وحينئذٍ فيحمل ما ورد في الأخبار من تنزيهه سبحانه عن الوحدة العدديّة علىٰ المعنىٰ الأول، بمعنىٰ أنه تعالىٰ ليس بواحدٍ عددي، بأن يكون مبدأ كثرة [و] يكون عادّاً لها، وما ورد في الدعاء من ثبوت الوحدانية العدديّة علىٰ المعنىٰ الثاني، ويؤيده الخبر المنقول عن الباقر عليه السلام والله العالم بمراد أوليائه»[1] انتهىٰ.

وفيه: أولاً: أنه ليس وجهاً مستقلاً، بل هو داخل في الوجه السادس من الوجوه التي نقلها عن غيره، لا يخرج عنه، كما هو ظاهر للمتدبّر، وهذا لفظه:

«وسادسها: أنّ الياء في الوحدانيّة ياء النسبة، وحاصل المعنىٰ: أنّ الوحدة التي نسبت إليها الأعداد وتركّبت منها ـ وهي لم تدخل تحت عدد ـ مخصوصة بالإطلاق عليك، لا تطلق علىٰ غيرك؛ لأنّ كلّ ما سواك فله ثان يندرج معه تحت كلّي، فهو واحد من الجنس»[2] انتهىٰ بلفظه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ماظنّه أنه التحقيق، وأنه مبني علىٰ عدم دخول الواحد في العدد، ليس بالتحقيق، ولا لهذه المسألة دخل، فإنّ عدم دخول الواحد في العدد، كما هو عند كثير من أهل الحساب؛ حيث إنّهم عرّفوا العدد بما يساوي نصف مجموع [حاشيتيه][3]، وليس للواحد حاشيتان صِحاح؛ إذ تحته كسر، فلهذا قيل في اصطلاحهم[4]: إنّه ليس بعدد، وإن

---

(١) «الدرر النجفية» ص٧٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الدرر النجفية» ص٧٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «حاشية».

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٢، ص ٣٥.

[تألّفت][1] منه الأعداد كما قال البهائي، لا بحسب العرف ولا اللغة، ولا بحسب ما يستعمله الحساب في العدد التام والناقص والزائد وغيره من المسائل.

وكذا من يشمل الحاشية للصحيح والكسر، فإنّ مجموعهما حينئذٍ اثنان ونصفهما، وكذا من فسّرهما بأنهما كميّة فظاهر علىٰ الواحد وما تألف منه، كما عرّفه به نظام الملّة والدّين حسن النيسابوري في رسالته الشمسية في علم الحساب، وحكىٰ التعريف البهائي ـ في الخلاصة ـ وجماعة من الرياضيّين، كما حكىٰ عنهم في شرح الشمسيّة: لم يعدّوا الكسور من العدد، وعرّفوه بأنه الواحد، وجماعة: الآحاد، ومنشأ الحساب أنها منه، وعرّفوه بالواحد، وما يتحصّل منه إمّا بتكرارٍ أو بتجزئة.

وكذا ما فسّره المحقق الطوسي في تحرير أقليدس بأنّ ما يقع في مراتب العدد داخل فيه، بل القائلون بأنّ الواحد ليس بعدد اختلفوا في الاثنين، فجمهورهم علىٰ أنها عدد، وذهب بعضهم إلىٰ أنها ليست بعدد؛ لأنه الزوج الأول، فلا يكون عدداً كالفرد الأول، وبأنّ العدد علىٰ ما فسّره القوم كثرة مؤلفة من [الوحدات][2]، وأقل الجمع ثلاثة، وبأنه لو كان عدداً لكان إمّا أوّلاً، فلا يكون له نصف، أو مركباً فيجب أن يعدّه غيراً للواحد.

وأجابوا عن الأوّل بأنه تمثيل لا يفيد اليقين، وعن الثاني بأنّ المراد بالجمع ما فوق الواحد، وعن الثالث بأنّ الأوّل لا يعدّه هذا الواحد، كما صرّح به إقليدس، ولا يشترط | في الأول | كونه فرداً، حتىٰ يلزم أن لا يكون له نصف.

وبالجملة: فنزاعهم في أنّ الواحد عدد أو غير عدد قليل الجدوىٰ في المعنىٰ، بل راجع إلىٰ اللفظ بحسب تعريفه، وإلّا فهو معتبر في النسب والمراتب وغيرها، كما عرفت.

فإذا قلنا: إنّه ليس بعدد لا يلزم كون وحدته حقيقية، هي حقيقة الوحدة الواجبية، وقد عرفت سبب عدم كونه عدداً، وإلّا فالعدد مؤلّف منه، والاثنان مركّبة من وحدتين، وكذا سائر الأعداد إلىٰ مالا نهاية، وله كسور تسعة وأكثر منها، إلىٰ مالا نهاية في الكسر الأصم، فتدبّر، ولا يلتبس عليك الأمر.

وميّز وتفطّن ـ أيضاً ـ في أنّ الواحد العددي ينقسم إلىٰ: حقيقي وغير حقيقي، فالحقيقي مالا ينقسم إلىٰ وحدات أصلاً، وغيره الإضافي كالخمسة والعشرة وغيرهما، إذ

---

(١) في الأصل: «الغيت».

(٢) في الأصل: «الوجدان».

لكلّ مجموع وحدة، ولذا تصف الخمسة والعشرة بالوحدة، وتعيد لها الضمير مفرداً، والمضاف إليه أبداً هو الواحد، فإن كان الواحد حقيقيّاً لا يمكن أن يضاف إليه شيء من العدد إلّا وهو أكثر منه، وحينئذٍ تكون الأعداد حقيقية لتكوّنها من واحد حقيقي بالتكرار، كالخمسة مثلاً فهي خمسة آحاد.

وإن كان الواحد غير حقيقي فما يضاف إليه يمكن أن يكون أقل وأن يكون أكثر، فالأعداد الغير الحقيقية متكوّنة من الواحد غير الحقيقي، إمّا بالتكرار أو التجربة.

فإن كان المضاف أقل يسمّىٰ كسراً، كالخمسة من الثمانية، وإن كان أكثر فإنّ عدّه الواحد يسمّىٰ صحيحاً، وإلّا فصحيحاً وكسراً، والأعداد الحقيقية تسمّىٰ صحاحاً، فالواحد وإن لم نقل: إنّه من العدد، وحدته عدديّة وداخل فيها معنًى، فميّز.

وأمّا استدلاله بالحديث ظناً بدلالته علىٰ إثبات الوحدة العددية له بأحد معانيها، فهو عنه بمراحل، ولننقله لك من التوحيد بكلّه، ثم أبيّن لك بعض ما فيه.

قال الباقر عليه السلام: **(الأحد الفرد المتفرّد، والأحد والواحد بمعنىً واحدٍ، وهو المتفرّد الذي لا نظير له، والتوحيد الإقرار بالوحدة وهو الانفراد، والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء، ولا يتحد بشيء، ومن ثمّ قالوا: إنّ بناء العدد من الواحد، وليس الواحد من العدد، لأنّ العدد لا يقع علىٰ الواحد، بل يقع علىٰ الاثنين، فمعنىٰ قوله: ﴿ اللهُ أحدٌ ﴾ المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه والإحاطة بكيفيّته، فردٌ بإلٰهيّته، متعالٍ عن صفات خلقه)**[1].

معنىٰ حديث الإمام الباقر عليه السلام

ومعنىٰ قوله عليه السلام: أنه ذكر للواحد ثلاثة معان متلازمة ـ بل تعود لشيء واحد بالنسبة له تعالىٰ ـ:

المعنىٰ الأوّل: المتفرّد الذي لا نظير له، وورد تفسيره بهذا في حديث[2] بانفراده.

المعنىٰ الثاني: تفسيره التوحيد بالإقرار بالوحدة، أي إقرار جميع الألسن، وهو الانفراد.

وفيه: عن أبي هاشم الجعفري، قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام: ما معنىٰ الواحد؟ قال:

---

(١) «التوحيد» ص ٩٠، ح ٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٣٤، باب جوامع التوحيد، ح ١.

(الذي اجتماع الألسن عليه بالتوحيد، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ ﴾[1])[2].

والمراد بالألسن: إمّا الألسنة الحاليّة الوجوديّة، فإنّها دالّة عليه وصفاته دلالة لاتتخلّف، وإن أنكر لسانهم. وإمّا الألسنة المقالية، فيدلّ عليه استدلال الإمام عليه السلام بالآية، فيكون خاصاً بقوم أو حين المحاججة، وحيث أقرّوا بأنه الخالق فيلزمهم أن لا توجّه العبادة لغيره ـ ويجعلونه له شريكاً في العبادة ـ من شجر أو صنم أو فلك أو ملك، فخالق الذوات أولىٰ بالطاعة [والالتجاء][3] فإقرارهم بالخالقية يبطل إثباتهم الشركة، ولك جعل هذا دليلاً علىٰ أنه واحد من باب الموعظة، فتدبّر.

المعنىٰ الثالث: الواحد المباين الذي لا ينبعث من شيء ولم يتحد بشيء، فلم يلد ولم يولد، وهذا يشمل الأول وزيادة، وهو بعينه المعنىٰ الأول من المعنيين اللذين يجوزان عليه، كما مرّ في حديث الأعرابي[4]، لكنّها مباينة صفة لا عزلة.

ثم استدلّ الإمام عليه السلام علىٰ أنّ الواحد قد يراد به هذا مطلقاً، أنّ بناء العدد من الواحد، وليس هو منه، لعدم وقوعه [عليه][5]، وكذا الواجب جلّ وعلا، ليس من عدد الموجودات ولا يشمله عددها، فلا تُطلق عليه الوحدة العددية، سواءً كانت الإضافية، كوحدة الاثنين والواحد منها، والواحد لا مع غيره، فهي عدديّة أيضاً، لعدّهِ من عين الوحدة العدديّة بنوعها، داخلة في الوحدة العدديّة.

فأين الحديث وما توهّمه منه هذا الفاضل وحمله عليه؟ فالواحد العددي يتحدّ بشيء، وينبعث عن شيء أيضاً.

فحينئذٍ فقول الشيخ تفريعاً: «إنّ الواحد إذا لم يكن له ثانٍ ليس بداخل في العدد» إلىٰ قوله: «فلا تطلق علىٰ غيرك».

إن أراد بالذي لا ثاني له أي لا نظير ولا مثيل، فليست هذه بالوحدة العددية، فبقي الإشكال إن كان، فإن الوحدة العددية لها مثيل تدخل معه تحت جنس بعضها، فإن العدد ـ وكذا وحدته والذي تركّب منها ـ عبارة عن المعدود كشخص واحد وشخصين ودرهمين

---

(١) «لقمان» الآية: ٢٥؛ «الزُّمر» الآية: ٣٨.

(٢) «التوحيد» ص٨٣، ح٢.

(٣) في الأصل: «والافتجا».

(٤) «التوحيد» ص٨٣، ح٣.

(٥) في الأصل: «عليها».

وعقل وعقلين، بناءً علىٰ شموله للمجرّدات أيضاً.

والمسألة في عد علم الحساب من الرياضي أو غيره محل خلاف، فهذه الوحدة جنسيّة أيضاً، فإنّها تشملها الوحدة العدديّة، لانقسامها إلىٰ أقسام، كما سبق لك في أحد الفوائد، والله منزّه عن ذلك.

وإن أراد به الواحد مع عدم ضمّه إلىٰ ثانٍ ـ أي الواحد الشخصي ـ فهذه عدديّة، بل حقيقيّة فيه وتضمّ مع غيرها، وهو منزّه عنها، وإن لم تُسمَّ عدداً.

وقوله: «فهو سبحانه متفرّد»... إلىٰ آخره، غير مرتبط بالسابق.

وقوله: «وأمّا غيره فثبوت الوحدة له»... إلىٰ آخره، ليس معنىٰ كونه واحداً بهذا المعنىٰ، بل لا انفراد له عن أبناء نوعه وجنسه في أمرٍ، بل مدني طبعاً مفتقر للتّعاضد والتآلف كذلك، بل وحدته عين وجوده الخاص، الذي هو عين ذاته [المفاضة][1] من الغير، المعلولة له [الواجبة][2] به.

وما زعمه معنىٰ الوحدة خطأ لا يقول به حكيم ولا غيره، ولا يدلّ عليه دليل، لا نقلي ولا عقلي ولا خيالي، بل هما علىٰ العكس، كما يظهر لمن تأمّل ما سبق في معنىٰ الوحدة.

قوله: «وبالجملة: فالواحد»... إلىٰ آخره.

كل واحد عددي له كثرة، وإلّا فيكون خارجاً عن الوحدة العدديّة، مع أنّ هذا يناقض كلامه السابق من خروج الواحد عن الوجود.

وما تمسّك به من عبارة البهائي: «إنّ الواحد يوصف بكونه عددياً إذا كان له كثرة خارجيّة بحيث يكون مبدأ لها، وإلّا فهو بذاته لا يوصف بذلك»، [فإن][3] أراد أنّ الواحد يكون عددياً بشرط أن توجد له كثرة خارجيّة، وإلّا فلا، فنقول: ممنوع، لأنّ كل واحد كذلك وله كثرة خارجيّة.

وبالجملة: فكلامه متناقض، تارة ينفيها عنه تعالىٰ، وتارةً يثبتها، وتارة ينوّعها، ويظهر منه بعض الغلط، كما يظهر لمن راجع درّة البراءة[4] ودرّة القرآن[5] وكلامه[6] في الدليل

---

(١) في الأصل: «المفاصلة».

(٢) في الأصل: «الواجب».

(٣) في الأصل: «وإن».

(٤) «الدرر النجفية» ص ٢٤ ومابعدها.

(٥) «الدرر النجفية» ص ٢٩٤ ومابعدها.

(٦) «الدرر النجفية» ص ١٤٥.

العقلي، وعلىٰ عبارة البهائي في الأربعين[١]، وعلىٰ عبارة الطوسي في معرفة الله[٢]، والمعصوم من عصمه الله.

تتمّة: لا تظنّ ممّا ترىٰ في زُبر الحكماء مسطوراً أنّ الوحدة تضاهي الوجود، ويعدّون أشياء تدلّ علىٰ أنّ وحدة الله في الوحدة العدديّة، بل مرادهم أنّ هذا دليل علىٰ ثبوت الوحدة المطلقة له، وكذا النسب ـ كما في سائر الموجودات ـ دليل عليه.

وإن أبيتَ [إلّا][٣] تبع اللفظ، وإن خالف قواعدهم الحكمية والنصوص النبويّة.

قلنا: لا يلزمنا ذلك، ووحدة الواجب ليست كوحدة الواحد، نعم هي دليل كسائر الأشياء، وقال[٤] عليه السلام:

وفي كلّ شيءٍ لهُ آيةٌ ... تدلُّ علىٰ أنّهُ الواحدُ

ويجوز إرادة الوحدة الفعليّة لا الذاتية، ووقع الخطأ في ذلك من بعض المتأخرين.

ولك حينئذٍ أن تقول: معنىٰ قوله عليه السلام: (لك يا إلٰهي وحدانية العدد) أن الوحدة العدديّة المفاضة منك، وهي معلولة [لك][٥]، ولها نسب [ومظاهر][٦] كالخروج من العدد وتألّفه منها، ودلالة مراتب العدد ـ من الاثنين إلىٰ مالا نهاية ـ علىٰ الواحد، ولكلٍ خواص ولوازم، خاص بحسب رتبتها [العدديّة][٧]، وأنه متحقق أيضاً في كلّ عدد، فإنه واحد، وكذا فروعه لا [إلىٰ][٨] نهاية، ففي الحقيقة العدد عبارة عن ظهور الواحد في المراتب، إلىٰ غير ذلك، دليل دال [عليك][٩] بأنّك داخل في الأشياء خارج عنها، ومعطي الكل الوحدة بحسب الوجود، ولك ظهور في كلّ شيء بالإفاضة، وكونه دالاً عليك، وكون فيضه غير منقطع، وغير ذلك، إذ حصولها في العدد يقتضي حصولها في [موجدها][١٠] الحقيقي، ودلالته عليه بطريقٍ أولىٰ.

---

(١) «الدرر النجفية» ص ٧٤.
(٢) «الدرر النجفية» ص ١٣٥.
(٣) في الأصل: «أن لا».
(٤) البيت لأبي العتاهية، ولعل الإمام استشهد به في أحد خطبه، انظر: «ديوان أبي العتاهية» ص ١٢٢.
(٥) في الأصل: «له».
(٦) في الأصل: «ومضاها».
(٧) في الأصل: «العقدية».
(٨) في الأصل: «إله».
(٩) في الأصل: «عليه».
(١٠) في الأصل: «موجده».

المعنىٰ الرابع: لمّا عرفت معنىٰ الأحدية فقد استبان لك أنها لا تحدّ ولا تكتنه ولا تقيّد؛ لأنها عين وجوده، فهو أحديُّ الذات والمعنىٰ، كما سمعت نصاً وعقلاً، وستسمع في النص أيضاً، فليس بزائد الصفات الذاتية اعتباراً، كما اشتهر علىٰ لسان الحكيم[1]، وصرّح به الشارح وغيره في مطاوي الحديث، لشكوك أصّلوها من الصفاتية، كما ستسمعها في بحث الصفات، مع دفعها إن شاء الله.

والعجب أنّ الحكماء يقولون[2] بأنّ الوحدة عين الوجود، وكذا صفاته الذاتية، أي ليس إلّا وجود أحدي خالص، ثم يقولون بأنّ الصفات غير الذات اعتباراً وعينها خارجاً، ويقولون: غير منافٍ للأحدية التامة، أو أنّ التركيب الاعتباري لا يوجب الخارجي.

فإذن هو كذب، مع أنّا نطالبهم بمعناه ومنشئه، مع أنهم لم يجوّزوا اكتناه ذاته، وهي عين صفاته، وأنّها لا تدخل في التصوّر، وأين معنىٰ قوله عليه السلام: (**أحدي الذات والمعنىٰ**)، وأنه لا تركيب فيه بوجه ما، وأنه لا تختلف عليه الحالات ولا الصفات، كما اتّفق عليه النص والبرهان؟ وسيأتيك بسط هذه المسألة.

المعنىٰ الخامس: معنىٰ الأحدية والواحدية بالنسبة له واحد، كما يدلّ عليه قول الباقر عليه السلام، كما مرّ، وغيره من كلماتهم، وهو الذي يقتضيه النظر بزعمهم، ولا يراد من الواحدِ الأحدُ إلّا بقرينة، وسيأتيك البيان عن قريب.

وفرّق جماعة من الحكماء ـ كما هو ظاهر كلام الصدر في أسرار الآيات[3]، وغيرها[4] أيضاً ـ بين الواحد والأحد بأن معنىٰ الواحد: هو الله، وهو الذي يمتنع من وقوع [الشركة][5] بينه وغيره، وأنّ الأحدي معناه الذي لا تركيب فيه ولا أجزاء له بوجه من الوجوه، فالواحدية عبارة عن نفي الشريك، والأحدية عن نفي الكثرة في ذاته.

ومنهم[6] من يعبّر بأنّ الأحديّة: مرتبة سلب جميع الأوصاف والاعتبارات، والواحدية

---

(١) انظر: «اللمعة الإلهية» ص ٧١.

(٢) انظر: «تفسير القرآن الكريم» ج ٤، ص ٦٤؛ «أصل الأصول» ص ٣٨ ومابعدها.

(٣) «أسرار الآيات» ص ٣٣.

(٤) «رسالة تفسير سورة التوحيد» ضمن «مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين» ص ٢٧.

(٥) في الأصل: «الشركية».

(٦) انظر: «رسالة مراتب الوجود»، ضمن «رسائل الجيلي» ص ١٥.

هي اعتبار الذات في مرتبة الاتصاف بها، فشيء لا أعرف له دليلاً نقليّاً ولا عقليّاً، كيف، ومتىٰ اعتبر معنىٰ الشركة مع الغير بالنسبة له تعالىٰ لزم أن لا يكون له جزء بوجهٍ؟ وإلّا فتحقّقت الشركة، وبالعكس، بل هي هي، ولو كان هذا الاصطلاح صحيحاً لما قال الله تعالىٰ: ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾[1] فإنّ المناسب حينئذٍ أن يقول: الأحد.

وعبّر هو في مقام الصفات أيضاً، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[2]، وسيأتيك في الآية بيان الفرق، وأنّ المناسب الواحد، وسيأتيك في الباب الذي في معاني الأسماء في حديث الفتح[3] استعماله أيضاً.

هذا علىٰ طريق المماشاة، وأكثر المتصوّفة[4] ومحمد صادق والملّا في بعض[5] كتبه: أنّ الأحد لمرتبة الذات، والواحد لتجلّي الأزل في الأزل، مقام الصفات الأزليّة والأعيان، وهو اشتباه [ـــ].

مختار المؤلف

والذي يقتضيه الحقّ عقلاً ونقلاً أنّ الأحد لله تعالىٰ عبارة عن نفي الكثرة عنه مطلقاً، والواحد للصفة الفعليّة الحادثة الدالّة عليه، ومتىٰ أطلق الواحد عليه أردف بما يدلّ علىٰ إرادة معنىٰ الأحد منه، مثل لا شريك له أو واحد لا شريك معه، كما في حديث عمران الصابي[6]، ولمّا كان مقام السؤال والجواب بلسان مقام الوجود الكلّي، لا مقام الذات، قال الله تعالىٰ: ﴿ لِلَّهِ الْوَاحِدِ ﴾ كما سمعت.

وفي التوحيد للصدوق: (نحن السائلون ونحن المجيبون)[7]، فهي جارية علىٰ أصل الوضع، وما فرّق بينهما الملّا وغيره فلا دليل عليه مطلقاً، بل يبطله.

فالواحد للصفة الفعلية الدالّة عليه وفيها كثرة إجمالية، ولذا لا ينتفي القليل والكثير

---

(١) «غافر» الآية: ١٦. (٢) «البقرة» الآية: ١٦٣.

(٣) «الكافي» ج١، ص١١٨ باب آخر وهو من الباب الأول...، ح١. وانظر: «هدي العقول» ج٦، الباب١٧، ح١. (٤) انظر: «أصل الاصول» ص١٤٤ ومابعدها.

(٥) «مفاتيح الغيب» ص٣٢٢.

(٦) «التوحيد» ص٤٣٠، ح١. وفيه: (أما الواحد فلم يزل واحداً كائناً لا شيء معه)...

(٧) «التوحيد» ص٢٣٤، ح١، وفيه: (ويقول الله عزّ وجلّ: ﴿لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ ثم تنطق أرواح أنبيائه ورسله وحججه، فيقولون: ﴿للهِ الواحدِ القهّار﴾).

بنفيه [بخلاف][1] الأحد، فهي وجه الأحد، وهو للذات الساذج البسيط، وهذا بحسب أصل الوضع.

والوضع والعبارة والحكم إنّما يقع على العنوان الحادث، الدالّ عليه، لا على الذات بأحديّتها، فإنّها لا تُنال ولا يعبّر عنها بعبارة، بل بما ظهر لنا فينا، فالواحد فيه ذكره على جهة الظهور، بخلاف الأحد، فلا ذكر فيه ولا معه، حتى بحسب الصُلوح.

فالأحد مقام الربوبيّة إذ لا مربوب، لا عيناً ولا كوناً ولا إمكاناً وصلوحاً، والواحد مقام الأسماء والصفات والمشتقات، والخارج عن [أعداد][2] المقيّدات، والاسم الكلّي الذي اختصّ به الله تعالى، وهو مظهر الصفة الفعليّة الدالّة، بل هو نفسها ونفس الظهور.

فتأمل ذلك ودع خبط أهل التصوّف وأشباههم، وأهل الفضول والقصور.

إذا عرفت ذلك فاستمع: إنّ الدال على أنّ الله واحد، وكذا مستحق العبادة، كثير عقلاً ـ كما صرّح به النصّ القرآني والبيان النبوي، بعضٌ تلويحاً وبعضٌ تصريحاً ـ ونقلاً أيضاً بغير* دليل، وكلّما ذكر في زبر الحكماء لا يخرج عنه كما سنشير إليه فاستمع.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبدالله عليه السلام وكان من قول أبي عبدالله عليه السلام: لا يخلو قولك: إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويّين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويّين فلِمَ لا يدفعُ كلُّ واحدٍ [منهما] صاحبَه ويتفرّدُ بالتدبير؟ وإن زعمتَ أنّ أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد كما نقول؛ للعجز الظاهر في الثاني﴾.

أقول: هذا الزنديق له سؤالات كثيرة متنوعة مع الإمام الصادق عليه السلام وله عليه السلام معه أجوبة كذلك، كما يظهر لمن راجع كتاب الاحتجاج[3] للطبرسي.

---

(١) في الأصل: «الخلاف».

(*) يعني بأكثر من دليل.

(٢) في الأصل: «احداد».

(٣) «الاحتجاج» ج ٢، ص١٩٧.

والمصنّف ذكر جملة من هذا الحديث متفرّقة في أبواب، فأوائله في هذا الباب، وبعضها في أواسطه في باب: «القول بأنه شيء»، وسيأتي في هذا المجلّد، وفي باب بعد باب: «صفات الذات»، وبعض في أواخر باب: «الإرادة»، وبعضها في باب: «الاضطرار إلىٰ الحجة»، وكرّر ذلك الإسناد.

وذكر عليه السلام له عدّة براهين:

البرهان الأوّل[1]: وهو أنّ الواجب لو كان أكثر من واحد، فلا يخلو بالحصر العقلي -الذي لا يشذ عنه فرض- إمّا أن يكونا [قديمين][2] قويين أو ضعيفين أو أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً ليس إلّا، فإن كان الشق الأوّل فلابدّ وأن يدفع أحدهما صاحبه وينفرد بالتدبير، فيكون المدبّر واحداً، إذ لو لم يدفع صاحبه لم يكونا قويّين قديمين؛ لاقتضاء ذلك أن تكون قوة أحدهما في نهاية الكمال، بل فوقه بما لا يتناهىٰ، وإلّا لو لم يكن كذلك دخلت في أحد الشقّين ليس إلّا.

فإن قيل: يكونان قويّين متساويين لا يدفع كلٌّ صاحبه.

قلنا: ليس القوي المطلق هكذا، فإنّ [اطلاقه][3] يقتضي أن يكون قادراً علىٰ دفع الكلّ من الكلّ الآخر، فلا يتحقّق التساوي حينئذٍ، بل لو تحقّق التساوي صدق علىٰ كلّ العجز، لعجزه عن الآخر، وتكون قدرته متناهية، فليست القدرة المطلقة كذلك، مع أنّا نقول: يمكنه -بالنظر إلىٰ ذاته- دفع الآخر أم |لا|؟ فإن لم يمكنه فهو عاجز بذاته، وإن أمكنه؛ فإن لم يدفعه بقي علىٰ الإمكان، وصارت فيه جهة قوة |و| يحتاج إلىٰ مُخرِج يخرجه من القوّة إلىٰ الفعل، فليس بقديم قوياً مطلقاً.

فالواجب تعالىٰ كلّ ما أمكن بالنسبة له وجب، وكلّ ما وجب وجد، فكلّ ما أمكن له وجد، فلا يكون فيه جهة إمكان، فلو أمكنه الدفع لوجد بالفعل وإلّا فلا إمكان أصلاً.

ولك حينئذٍ تقرير دليل التمانع من قوله تعالىٰ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[4] بما لا يرد عليه الإشكال المشهور، وإن أمكن دفعه بوجه بأن نقول: لو تعدّد فلابدّ وأن يكون كلّ قديم قاهراً مطلقاً بذاته، فإن نظر إليه بحسبها فإمّا أن يقدر علىٰ [قهر][5] الثاني، فالثاني

---

(١) هي أربعة براهين، ساقها المؤلف رحمه الله، انظر الفهرس.

(٢) في الأصل: «فرعين».

(٣) في الأصل: «اطلاقها».

(٤) «الأنبياء» الآية: ٢٢.

(٥) في الأصل: «فهو».

ليس بواجب، أو لا يقدر فهو عاجز، وعلىٰ كلّ تقدير يبطل الكون، لعدم [قيام صلاحيّة][1] النظام بالعاجز.

وظهر حينئذٍ شرح الدليل من قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[2]، فلو كان أكثر من واحدٍ علا بعض علىٰ بعض لما سبق، وحينئذٍ لا واجب إلّا واحد، ولا حاجة إلىٰ ضمّ إرادة [الاستبداد][3] بالقدرة علىٰ فعل الكلّ إلىٰ تفسير القوي، وتقسيم الضعيف كذلك، كما فعل بعضٌ[4]، لعدم الحاجة إليه مع تماميّة البرهان وعلّوه بدونه.

وإذا تأمّلت ما قلناه، فيما لو فرض التساوي، يظهر لك ما في قول **محمد صالح** من الغلط، حيث قال: «ثمّ يلزم من تساويهما في القوة والدفع إمّا عدم التكوين والإيجاد، إن توافقت إرادتهما، وإليه يشير قوله تعالىٰ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[5]، وقوله: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[6] أو تحقق الضدّين معاً إن تخالفت، بأن يريد أحدهما شيئاً ويريد الآخر ضدّه أو عدمه، فإنّه إذا منع كلّ واحدٍ منهما صاحبه عن مراده لزم تحقق الضدّين.

فإن قلت: تحقّقهما غير محتمل، إذ لا تقع بينهما مخالفة في الإرادة، إذ كلّ واحدٍ منهما حكيم وهو لا يريد إلّا الأفضل، والأفضل من الطرفين ليس إلّا واحداً، ولعلمهما الأزلي بالكائنات، والكائن من الطرفين لا يكون إلّا أحدهما، فذلك العلم يمنع وقوع المخالفة بينهما.

قلنا: الأوّل مدفوع؛ لأنّ الفعل لو لم يتوقف علىٰ الدواعي والمصالح، ويحصل بمجرّد الإرادة، جاز وقوع المخالفة بينهما في الإرادة، وكذا إن توقّف علىٰ الدواعي والمصالح، لأنها قد تتعلّق بالطرفين من جهتين.

والثاني أيضاً مدفوع؛ لأنّ العلم لا يمنع وقوع الاختلاف بينهما في الإرادة، إذ العلم تابع للإرادة، فلو كان سبباً لها لزم الدور»[7].

إذ لا حاجة إلىٰ الإرادة، وما دفع به الأول يجوز أن لا يقع، والدواعي وإن اختلفت

---

(١) في الأصل: «قيامه فصلاحية».
(٢) «المؤمنون» الآية: ٩١.
(٣) في الأصل: الاستمداد.
(٤) حاشية ملّا رفيع علىٰ «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٢٥.
(٥) «الأنبياء» الآية: ٢٢.
(٦) «المؤمنون» الآية: ٩١.
(٧) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٥٧ ـ ٥٨، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

فالعلم يمنع.

وقوله بأنّ «العلم تابع للإرادة» غلط؛ كيف وهو ذاتي غير انفعالي؟ فتبصّر.

وكذا الشق الثالث ـ وهو كون أحدهما ضعيفاً والآخر قوياً ـ يثبت أنّ القديم الواجب واحِد، للعجز الظاهر في الثاني المحيل لكونه واجباً، فليس إلّا واحداً، ولا حاجة إلىٰ التنبيه إلىٰ إبطال الشق الثاني، وهو كونهما ضعيفين؛ لأنه لمّا صرّح بأنّ الضعيف لا يكون واجباً بديهة، فكذا إذا استوجب العجز لكلّ من الطرفين، فبطلانه بطريقٍ أولىٰ بلا شبهة، ولهذا اكتفىٰ الإمام عليه السلام [بالثالث][1] عنه.

قال ملّا محسن رحمه الله في الشرح: «قوله عليه السلام: (لا يخلو قولك) إلىٰ قوله: (فإن قلت) برهان مبني علىٰ ثلاث مقدّمات مُبيّنة في كتب الحكمة، مضّمنة في كلامه عليه السلام، إحداها: أنّ صانع العالم لابدّ أن يكون قوّياً، مستقلاً بالإيجاد والتدبير لكلّ واحدٍ واحد والجميع. والثانية: عدم جواز استناد حادث شخصي إلىٰ موجدين مستقلّين بالإيجاد. والثالثة: استحالة ترجح أحد الأمرين المتساوين علىٰ الآخر من غير مرجّح، وقد وقعت الإشارة إلىٰ الثلاث بقوله عليه السلام: **(فلِمَ لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه؟)** ثم دفع كلّ واحد منهما صاحبه، مع أنه محال في نفسه مستلزم للمطلوب»[2] انتهىٰ.

فأمّا [المقدّمات][3] التي ذكرها فهي حقّ لا مريّة فيه، إلّا أنّ توقف الدليل عليها ـ وأنها مفهومه من: (فلِمَ لا)... إلىٰ آخره ـ فيه ما فيه، وإن أمكن حيث إنّ الواجب لابدّ وأن يكون قوّياً ـ كما قال قطعاً ـ فهما كذلك، فحينئذٍ يلزم إمّا الترجيح من غير مرجح أو استناد العالم وإيجاده لأحدهما دون الآخر، لتساويهما، أو إسناد العالم ـ الذي هو واحد شخصي، باعتبار الارتباط والاتصال، أو الواحد الشخصي من العالم ـ لهما [الذي] وهما علّتان مستقلتان، وهو غير جائز، فلابدّ من الدفع ليسلم من هذه [المفاسد][4]، وحينئذٍ يثبت المطلوب، وهو كما ترىٰ في مفهومه من كلامه عليه السلام، مع أنّ الدفع ـ علىٰ تقدير فرض الاثنينية ـ ليس محالاً في نفسه، بل لازم علىٰ تقدير فرض المحال، فتأمّل.

---

(١) في الأصل: «بالثالثه».

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٣٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «المقيدات».

(٤) في الأصل: «المفاصل».

قوله: ﴿فإن قلت: إنّهما اثنان، لم يخلُ من أن يكونا مُتفقين من كلّ جهةٍ أو مفترقين من كلّ جهة، فلمّا رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، والتدبير واحداً، والليل والنهار، والشمس والقمر، دلّ صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر علىٰ أنّ المدبّر واحد﴾.

البرهان الثاني

أقول: هذا ثاني البراهين التي أقامها عليه السلام للزنديق بالنظر إلىٰ ذاتيهما، إمّا أن يتّحدا من كلّ جهةٍ أو يختلفا من كلّ جهة، ذاتاً وصفةً أيضاً فيهما، أو يتّحدا من وجه ويختلفا من آخر ليس إلّا، وكلّ الشقوق باطلة.

أمّا الأوّل فلكونهما حينئذٍ شيئاً واحداً لعدم الاثنينيّة حينئذٍ، لعدم جميع لوازمهما وقد فرضا اثنين، وهذا خلف.

وكذا الثاني، إذ لو تباينا كذلك تباينت الأفاعيل، ولم ترتبط الموجودات، والواقع بخلافه، ولاستحالة اتفاق الذوات المتباينة في الصفات بديهة، مع أنّ فرضي التباين محال، إذ الفرض أنهما واجبا وجود عالمان قادران.

وكذا الثالث؛ لاستلزامه التركيب في كلّ واحدٍ ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، وإن كان أحدهما ذاتياً والثاني عرضياً، بل عند التأمل لابدّ وأن يكونا ذاتيين، والمركّب ليس بواجب وإلّا لكان مسبوقاً بالغير التي هي أجزاؤه، وكان بمقام بالقوة، واحتاج إلىٰ مُخرِج.

وأيضاً يلزم أن يكون في العالم تمايز من وجهٍ تبايني، فلا يرتبط كلّه بنهج واحد ـ حتىٰ إنه كالشخص الواحد، بل شخص واحد ـ والواقع بخلافه، كما سيتّضح لك عن قريب.

والإمام عليه السلام إنّما لم يذكر الشقّ الثالث العقلي، وهو المتحدان من وجهٍ دون آخر، إمّا لدلالة القسمين عليه فحوىً، أو لرجوعه في نفس الأمر إلىٰ القسمين الباقيين، أو أنه إذا أبطل بهذا الدليل المذكور الذي ذكره بطل الثالث أيضاً، كما هو ظاهر. و(الفاء) في: (فلمّا) جواب الشرط.

وتقرير الجواب المبطل للتعدّد: أنّا لمّا رأينا الخلق منتظماً ـ ظاهراً وباطناً ـ علىٰ نسق واحد ـ [ومناسباً][1] لكلّ مع كلّ، كما يقتضيه نظام ترتيب الكواكب، وكذا العناصر

---

(١) في الأصل: «ومناسبات».

والأرض، وقوام كلّ بكل، والله ممسك الكلّ بقدرته، وكذا جريان الليل والنهار والشمس والقمر علىٰ نسقٍ واحد، زيادة ونقصاناً تدريجاً، يجري علىٰ نسق واحد، فكان الترتيب بجميع أجزائه ترتيباً واحداً، دلّنا ذلك وعرفنا أنّ المدبّر لايكون أكثر من واحد، مساوٍ له مطلقاً ـ إذ إثباته لا طائل تحته، مع عدم دليل دالّ عليه ـ ولا مباين، وإلّا لتباينت المخلوقات ولم تلتئم، ويفتقر كلّ منهما لآخر، ولا من وجه، وإلّا لظهر، وليس كذلك، بل كلّها جارية علىٰ نظام واحد متقن، وإلّا لظهر اختلاف ـ على مرّ السنين والأعوام ـ وتناقض في الأمر.

ومعلوم أنّ اجتماع المتضادين علىٰ أمرٍ محال، وكذا المتآلفين، وإلّا لتواردت علّتان تامّتان علىٰ شخص واحد وعجز أحدهما، أو لا خَلْقَ للثاني ولا وجود له، فليس هو بواجب ولا دليل دالّ عليه وله مانع يمنعه عن الجود، فليس بواجب.

ولا جائز أن يكون أحد المتلازمين علّة تامّة للآخر، وإلّا لم يفتقر له، فهما معلولا علّة واحدة خارجة.

ويدلّ علىٰ أنّ هذا دليل تام، غير مرتبط بلاحقه، أنه في الاحتجاج[1] ذكر إلىٰ هنا في مقام.

وغير خفي، لو جعل قوله عليه السلام: (من كلّ جهة) ـ في الشقين ـ قيداً لهما لكون الوجود عليها ونفي التركيب عنه لا حاجة إلىٰ ذكر الشق الثالث.

وإن جعلته بياناً لكلّ من الشقين، فالشق الثالث عرفت ما فيه، واستدلّ الصادق عليه السلام في حديث الإهليلجة[2] علىٰ توحيد الله بهذا الدليل.

وفي كتاب التوحيد أيضاً باسناده عن هشام بن الحكم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما الدليل علىٰ أنّ الله واحد؟ قال: (**اتّصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عزّ وجلّ...**)[3].

وفي رواية الإحتجاج: (**وإن قلت**) بالواو بدل الفاء وفي آخره: (**دلّ ذلك علىٰ صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر، وأنّ المدبّر واحد**)[4] وترتيب لفظ الرواية في التوحيد[5] كما في الأصل هنا.

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٠٠. (٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦٥.

(٣) «التوحيد» ص ٢٥٠، ح ٢.

(٤) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٠٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «التوحيد» ص ٢٤٣، ح ١.

تنبيه عقلي

قرّر ملّا خليل القزويني في حاشية العدّة هذا الدليل هكذا: «إن كان المدبّر اثنين فنسبة معلول معلول إليهما، إمّا متساوية من جميع الوجوه، بأن لا يكون في واحدٍ منهما ولا في كل منهما ما يختصّ به ويرجح صدوره عنه علىٰ صدوره عن الآخر، من الداعي والمصلحة ونحوهما، وإمّا غير متساوية من جميع الوجوه، وكلاهما باطل.

أمّا بطلان الأوّل: فلأنه إمّا أن يكون ترك كلّ منهما لذلك المعلول مستلزماً لفعل الآخر إياه، لحكمة كلّ منهما أم لا؟

فعلىٰ الأول: إحداث أحدهما ذلك المعلول يستلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ إحداث كلّ منهما ذلك المعلول ليس أولىٰ بوجه من تركه إيّاه مع إحداث الآخر إيّاه، نظير ما فرضوه في رغيفي الجائع، من أن أكله واحداً منهما ليس أولىٰ من تركه مع أكله الآخر.

وعلىٰ الثاني: إمّا يكون ترك التارك له ـ مع تجويزه الترك علىٰ الآخر ـ قبيحاً وخلاف الحكمة، وإمّا لا، والأوّل يسلتزم النقص، والثاني يستلزم عدم إمكان رعاية المصالح التي لا تحصىٰ في خلق العالم؛ لأنه اتفاقي حينئذٍ، ومعلوم بديهة أنّ الاتفاقي لا يكون منتظماً في أمر سهل ـ كصدور مثل قصيدة من قصائد البلغاء عن غير البليغ، وإن اتّفق صدور مصراع بليغ منه ـ فضلاً عمّا نحن فيه.

وأمّا بطلان الثاني: فلأنه يستلزم أن تكون مختلفة من جميع الوجوه، بأن لا يكون أحدهما قادراً عليه أصلاً، لأنّ اختلاف نسبة قادرَين إلىٰ معلول واحد شخصي إنّما يُتصوّر فيما يمكن أن يكون صدوره عن أحدهما أصلح وأنفع من صدوره عن الآخر، وهذا إنّما يُتصوّر فيما كان نفع فعله راجعاً إليه كالعباد.

وأمّا إذا كان القادران بريئين من الانتفاع ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا يُتصوّر ذلك فيه بديهةً، وينبه عليه أنّ الغني المطلق إنّما يفعل ما هو الخير في نفسه من عدمه، من غير أن يكون له فيه نفع، سواء كان لغيره فيه نفع، كما في ثواب المطيع، أو لم يكن كعقاب الكافر إن لم يكن للمطيعين فيه نفع.

والمراد بالخير في نفسه هنا ما يكون خيراً مع قطع النظر عن أنّ فاعله مَن هو، وهذا لا يجري في فعل واحد شخصي بالنسبة إلىٰ عبدين، لأنه لا يمكن قدرتهما عليه، ولو سُلّم إمكانه يجوز أن يكون صدوره عن أحدهما نافعاً له؛ لثوابٍ ونحوه، دون صدوره عن

الآخر.

ولا يجري أيضاً في فعل واحد شخصي بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ العبد، فإنّه يمكن أن يقال: إمّا أن يكون ذلك الفعل خيراً في نفسه أو لا، وعلىٰ التقديرين إمّا أن يكون صدوره عن العبد أنفع له أم لا؟

فالأول ـ وهو ما كان خيراً في نفسه وصدوره عن العبد أنفع له ـ يفعله الله تعالىٰ ويخرج العبد عن القدرة، إن علم أنّ العبد لا يفعله مع الإقدار، ولا يفعله الله إن علم أنّ العبد يفعله.

والثاني أيضاً ـ وهو ما كان خيراً في نفسه، ولم يكن صدوره عن العبد أنفع له ـ يفعله الله إن علم أنّ العبد لا يفعله، ولا يفعله الله إن علم أنّ العبد يفعله، لكون هذا الإقدار خيراً في نفسه.

والثالث ـ وهو ما لم يكن خيراً في نفسه وكان أنفع للعبد ـ لا يفعله الله تعالىٰ سواء فعله العبد كإيمان المؤمن، أو لم يفعله كإيمان الكافر.

والرابع ـ وهو ما لم يكن خيراً في نفسه ولم يكن أنفع للعبد ـ لا يفعله الله تعالىٰ، سواء فعله العبد أم لا»[1] انتهىٰ بلفظ الحاشية.

أقول: وفيه: أنّ ظاهر الحديث أنّ الدليل لا يؤخذ فيه نسبة صدور العالم إلىٰ كلّ منهما، وإن كان هذا أيضاً دليلاً آخر، بل بالنظر إلىٰ ذاتيهما بالاتفاق وعدمه، وإبطال الشقّين ـ باتّساق النظام ـ لا يدلّ علىٰ اعتبار النسبة بوجهٍ.

قوله: «يستلزم الترجيح بلا مرجّح» ... إلىٰ آخره، يجوز حصول الأولويّة، وهي ترك كلّ واحد لعلمه بحكمة الآخر؛ لئلا تقع الجربزة، مع أنه ﷺ جوّز في بعض المواضع ترجيح المختار أحد مقدوريه لا لمرجّح، وجماعة جوّزوه أيضاً وشبّهوا بمثل الرغيفين، وبطلانه بديهي، كما اقترّ في موضعه، مع جواز أن يكون ثَمّ مرجّح ولا نعلمه، وعدمه لا يدلّ علىٰ عدمه.

قوله: «وعلىٰ الثاني» إلىٰ: «يستلزم النقص»، لقائلٍ أن يقول: لا يستلزم النقص لجواز وجود المانع.

قوله: «والثاني يستلزم عدم إمكان» ... إلىٰ آخره، نمنع كونه اتفاقياً، لصدوره عن قصد

---

(١) «حاشية ملّا خليل علىٰ عدّة الأصول» مخطوط برقم: ١١٤٠، الورقة: ١٥٥ ـ ١٥٦، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

وعلم به.

وقوله: «وأمّا بطلان الثاني فلأنه يستلزم أن تكون» ... إلىٰ آخره، ما ادّعاه من الحصر والبداهة ممنوع، لجواز أن يكون النفع المقتضي للصّدور واللاصدور بحسبهما راجعاً إلىٰ الغير، الذي هو المعلول، واختلف ذلك بسبب اختلاف القادرَين.

قوله: «وينبّه عليه» ... إلىٰ آخره، الغني المُطلق إنّما يفعل ما هو الأُصلح والخير المحض بالنسبة إلىٰ غيره، وبحسب صدوره عنه تعالىٰ، إذ ذاته الخيّرة المحضة مُقتضية له.

نعم، لا نفع له راجع إليه منه لغناه المطلق، وكيف يكون الشيء - | وهو | لا نفع فيه بحسب صدوره عنه تعالىٰ، ولا نفع فيه راجع للغير - خيراً في نفسه؟ بل يكون حينئذٍ شراً كالعقاب، بل الغني المطلق غني كذلك، ففعله إن لم يكن فيه نفع للغير وإلّا فإمّا عائد له ومستكمل به - وهو محال - أو عبث، مع أنّ مثل العقاب لازم لأفاعيل العصاة ومقتضىٰ أعمالهم، بل هو هي.

قوله: «والمراد بالخير في نفسه» ... إلىٰ آخره، فيه ما لا يخفىٰ.

قوله: «ولو سُلّم إمكانه يجوز أن يكون صدوره عن أحدهما» ... إلىٰ آخره، ويجوز أن يكون أيضاً باعثاً لهما ثواباً أو عقاباً.

قوله: «فالأوّل وهو ما كان خيراً في نفسه» ... إلىٰ آخره، ينتقض ذلك بالكافر الذي يعلم بعدم إيمانه والايمان، وكذا المؤمن الطائع الذي يعلم الله بطاعته وإيمانه، فإن منتهىٰ الخيرات له ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ الله ﴾[1] (أنا أولىٰ بحسناتك منك)[2].

قوله: «والثاني أيضاً وهو ما كان خيراً في نفسه» ... إلىٰ آخره، هذا ممنوع، وأقرب شيء أن يكون مثل هذا شرّاً محضاً، وهو لا يفعله، وإن كان فيه نفع بحسب النظام الجملي - مثلاً - أو بوجهٍ ما، ويكون حينئذٍ خارجاً عن استطاعة العبد، وما في الثالث ظاهر، فتفطّن، مع اشتمال كلامه علىٰ عدم وجوب كلّ لطف راجع عليه تعالىٰ، كما ستسمع التصريح به منه، مع بطلانه.

وذكر ﷺ **الشق الثالث في شرحه علىٰ الأصول،** وهو المتّفق من وجه، وقال فيه: «إنّه مشتمل علىٰ مفسدة القسمين المذكورين، فهو ظاهر البطلان بطريق أولىٰ، ولهذا لم

(١) «النساء» الآية: ٧٩.

(٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ٢١١؛ «بحار الأنوار» ج ٥، ص ٩٤، ح ١٣، بتفاوت يسير.

يتعرض له، كما أنه لم يتعرض لإبطال الشقّ الأوّل لغايةٍ ظاهرةٍ، إذ الفعل الواحد البسيط محال صدوره عن فاعلين مستقلين»[1].

أقول: وتقريره الدليل في الشرح أخصّ منه في الحاشية، وإن أخذ فيه النسبة أيضاً.

قال ملّا محسن في الشرح، في بيان هذا الدليل: «وقوله عليه السلام (لم يخلُ) برهان آخر مبنيٌّ علىٰ ثلاث مقدمات حدسيّة:

إحداها: أنّ كل متّفقين من كلّ وجهٍ بحيث لا تمايز بينهما أصلاً لا يكونان اثنين، بل هما واحد البتة، كما قيل: صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانياً، فإذا نظرت فهو هو.

والثانية: أنّ كلّ مفترقين من كل جهة لا يكون صنع أحدهما مرتبطاً بصنع الآخر، ولا تدبيره مؤتلفاً بتدبيره، بحيث يوجد عنهما أمر واحد شخصي.

والثالثة: أنّ العالم أجزاؤه مرتبط بعضها ببعض، كأنّ الكلّ شخص واحد»[2] انتهىٰ، وما قاله ملّا رفيع ستعرفه إن شاء الله تعالىٰ.

وقال الفاضل المجلسي في البحار، في شرح هذا الحديث ـ معرضين عن البحث معه لطوله، وفهم بعضه ممّا نذكره، ولضيق الوقت، قال رحمه الله ـ: «وقد قيل فيه وجوه:

الأوّل: أنّ المراد بالقوي القوي علىٰ فعل الكل بالإرادة مع إرادة استبداد به»[3]... إلىٰ آخره.

أقول: هذا لميرزا رفيع في حاشية الأُصول[4] وسيأتي نقله إن شاء الله. وقال:

«**الثاني:** أن يكون إشارة إلىٰ ثلاثة براهين:

تقرير الأوّل ـ بعد ما تقرّر أنّ مالا يكون قويّاً علىٰ إيجاد أي ممكن كان لا يكون واجباً بالذات ـ أن يقال: لا يصح أن يكون الواجب بالذات ـ اثنين، وإلّا كان كل منهما قويّاً علىٰ إيجاد أي ممكن كان، وكلّ ممكن بحيث يكون استناده إلىٰ أي منهما كافياً في تصحّح خروجه من القوة إلىٰ الفعل، وحينئذٍ لم يكن محيص إمّا من لزوم استناد كلّ معلول

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٩، بتصرف.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٣٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٣٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، الورقة: ٦١. وحاشيته ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٢٥.

شخصي إلىٰ علتين مستبدتين بالإفاضة، وذلك محال، أو من لزوم الترجح بلا مرجّح، وهو فطري الاستحالة، أو من كون أحدهما غير واجب بالذات، وهو خلاف المفروض، وهذا البرهان يتم عند قوله عليه السلام: (للعجز الظاهر في الثاني).

وقوله عليه السلام: (وإن قلت): إلىٰ قوله: (علىٰ أنّ المدبّر واحد) إشارة إلىٰ برهان ثانٍ، وهو أحد الوجوه البرهانية في قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[1].

وتلخيص تقريره: أن التلازم بين أجزاء النظام الجملي المنتظم المتسق، كما بين السماء والأرض مثلاً ـ كما قرّر ـ لا يتم إلّا بالاستناد إلىٰ فاعلٍ واحد يصنع الجميع بحكمته وقدرته، فالتلازم بين شيئين لا يتصحح إلّا بعلّية أحدهما للآخر، أو بمعلوليتهما لعلّة واحدة موجبة، فلو تعدّد فسد النظام.

وتقرير الثالث: لو ادّعيت اثنين كان لا محالة بينهما انفصال وجودي، وافتراق في الهويّة، ويكون هناك موجود ثالث هو المركّب من مجموع الاثنين، وهو المراد بالفرجة، لانفصال الذات والهويّة، وهذا المركّب ـ لتركّبه عن الواجبات ذاتاً المستغنية عن الجاعل ـ موجود لا من تلقاء الصانع، إذ افتقار المركّب إلىٰ الجاعل بحسب افتقار أجزائه، وإذا لم تفتقر أجزاؤه لم يفتقر هو، فإذن قد لزمك أن يكون هذا الموجود الثالث أيضاً قديماً، فيلزمك ثلاثة، وقد ادعيت اثنين وهكذا.

ويرد عليه ـ مع البُعد في الفرجة ـ: لزوم السبعة في الفرض الثاني لا الخمسة.

الثالث: أن يكون إشارة إلىٰ حجّتين: إحداهما عاميّة مشهورية، والأُخرىٰ خاصّية برهانيّة:

أما الأولىٰ فقوله: (لا يخلو قولك)... إلىٰ قوله: (في الثاني)، ومعناه أنه لو فرض قديمان، فلا يخلو أن يكون كلاهما قويين، أو كلاهما ضعيفين، أو أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً، والثلاثة بأسرها باطلة.

أمّا الأوّل: فلو كانا في غاية القوّة والدفع من غير عجز، فلِمَ لا يدفع كلّ منهما صاحبه وينفرد بالتدبير، كما هو لازم غاية القوّة.

والثاني ظاهر عند الكل فساده، ولظهوره لم يذكره عليه السلام، ويعلم فساده أيضاً بفساد الشق

---

(١) «الأنبياء» الآية: ٢٢.

الثالث، وهو قوله: (وإن زعمت أنّ أحدهما قوّي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد كما نقول)، إذ العاجز لا يكون إلهاً.

وأمّا الحجّة البرهانية فأشار إليها بقوله: (وإن قلت: إنّهما اثنان)، وبيانه: أنهما إمّا أن يتّفقا مطلقاً أو يختلفا كذلك، أو يتفقا بجهة ويختلفا بأُخرىٰ، والكلّ محال.

أمّا بطلان الأوّل: فلأنّ الاثنينية لا تتحقق إلّا بمميّز.

وأما بطلان الثاني فلما نبه عليه بقوله: (فلمّا رأينا الخلق منتظماً)، وتقريره: أنّ العالم كشخص واحد، مرتبط كما هو ظاهر منه.

وأمّا بطلان الثالث فللزوم الفرجة، وهو المميّز في أحدهما ولا يكون عدميّاً، بل وجودي، وبه يحصل الانفراج ـ أي الافتراق ـ ولا محالة يكون قديماً معهما وإلّا لم يكونا اثنين قديمين، فيلزم قدم ثلاثة، وهو خلاف الفرض، ثم يلزم من فرض كونهم ثلاثة أن يكونوا خمسة، وهكذا إلىٰ مالا نهاية وهو محال.

الرابع: كونه إشارة إلىٰ حجج ثلاث، لكن علىٰ تقديرٍ آخر:

وتقرير الأوّل: أنّهما إمّا أن يكونا قويين مستقلين بالقدرة علىٰ كلّ ممكن ما في نفسه، سواء كان موافقاً للمصلحة أو مخالفاً، وهو إنّما يتصور بكونهما قديمين.

أو ضعيفين غير مستقلّين بالقدرة علىٰ ممكنٍ ما في نفسه، وإما أن يكون أحدهما قوياً دون الآخر، والأوّل محال، وإلّا قوي علىٰ دفع الآخر عن صدور مراد الأوّل بعينه أو مثله أو ضدّه في محلّه، لأنّ عدم المنافي شرط في صدور كلّ ممكن، وعدم القوّة علىٰ الشرط ينافي القوة علىٰ المشروط، والمدفوع كذلك ضعيف، فقوّة كلّ منهما في فعل صدر عنه يستلزم دفعه الآخر فيه وضعف الآخر، وفي فعل تركه حتىٰ فعل الآخر ضدّه يستلزم تمكينه الآخر في فعله وتفردّه بالتدبير، فالاستفهام إنكاري في قوله: (لِمَ لا يدفع؟).

وبطلان الثالث ظاهر؛ لعجز أحدهما ويستلزم بطلان الثاني بطريق أولىٰ»[1]...إلىٰ آخره، وهو لملّا خليل القزويني[2] بزيادة، وسيأتي نقله في الحاشية، وكان هذا من شرحه علىٰ الأصول.

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «حاشية ملّا خليل علىٰ عدّة الأصول»، مخطوط برقم: ١٣١، الورقة: ١٥٣ ـ ١٥٤.

قال: «وتقرير الثالث: أنه إن كان المدبّر اثنين فنسبة معلول معلول إليهما»[1]... إلىٰ آخره، وسيأتي من كلام ملّا خليل معرفته، وإن كان بزيادة لما أشرنا له.

قال المجلسي: «الخامس: أن يكون الأول إشارة إلىٰ برهان التمانع، بأحد تقريراته المشهورة، والثاني إلىٰ التلازم، والثالث: يكون إلزاماً علىٰ المجسّمة المشركة، القائلين بإلٰهين مجسّمين متباعدين في المكان، كما هو الظاهر من كلام المجوس.

والفرجة محمولة علىٰ معناها المتبادر من جسم يملأ البعد بينهما لبطلان الخلاء، أو سطح فاصل بينهما لتحقق الاثنينية، هذا ما قيل، أو يمكن أن يقال في حل هذا الخبر، الذي تحيرّت فيه الأفهام والفكر، ولم نتعرض لبسط الكلام في كلّ وجه، ولا لإيراد ما يرد علىٰ كل منها من الإشكالات والاعتراضات احترازاً عن الإطناب والإسهاب، والله الموفق للصواب» انتهىٰ ما في البحار[2].

وسيأتيك نقل كثير ممّا قيل، مع بيان المختار، ولكن الاستدلال بكلامهم وتبيين الدلالة منه أظهر من أن يكون فيه بعض هذه التعسّفات والتطويلات والاحتمالات البعيدة، فتدبّر.

ثم نرجع للحديث ونقول: قوله ﷺ: (فلمّا رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً)... إلىٰ آخره، صريحُ الدلالة في ارتباط العالم بعضه ببعض، فالسماء بالأرض، وكذا الحوادث، والشهادة بالغيب وبالعكس، فهو كشخص واحد، بل شخص واحد، فيدلّ ذلك علىٰ إبطال ما سبق من الفروض، وهذا دليل أيضاً يدلّ علىٰ وحدانيّة الفاعليّة، لامتناع اجتماعهما علىٰ شخص ولعدم دلالةٍ إلّا علىٰ واحد، وهو يُبطل أيضاً مذهب الثنوية وغيرهم من المشركين، ومن أثبت قدماء، سواء كانوا ذواتاً أو صفاتاً وذواتاً، فتطابق العوالم وارتباطها علىٰ نسقٍ واحد جارٍ ينافي ذلك مدىٰ السنين والأعوام، وليس دليلاً عارياً إقناعياً، بل فعليّ وجودي.

والأحاديث المتضمنة لهذا الدليل كثيرة، منها ما في كتاب الإهليلجة للصادق ﷺ، في الرد علىٰ الزنديق الطبيب، قال ﷺ: **(قلت: إن أريتك التدبير مؤتلفاً بالحكمة والإتقان، معتدلاً بالصنعة، محتاجاً بعضه إلىٰ بعض، متصلاً بالأرض التي خرجت منه الإهليلجة في الحالات كلّها، أتقرّ بخالق ذلك؟**

قال: إذن لا أشك في الوحدانية، قلت: فافهم وافقه ما أصفُ لك: ألست تعلم أنّ الأرض

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٣٩.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٤٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

متّصلة بإهليلجتك، وإهليلجتك متّصلة بالتراب، والتراب متّصل بالحرّ والبرد، والحرّ والبرد متّصلان بالهواء، والهواء متّصل بالريح، والريح متّصلة بالسحاب، والسحاب متّصل بالمطر، والمطر متّصل بالأزمنة، والأزمنة متّصلة بالشمس والقمر، والشمس والقمر متّصلان بدوران الفلك، والفلك متّصل بما بين السماء والأرض، صنعة ظاهرة، وحكمة بالغة، وتأليف متقن، وتدبير محكم، متّصل كلُّ هذا مابين السماء والأرض، لا يقوم بعضه إلّا ببعضٍ، ولا يتأخر واحد منهما عن وقته، ولو تأخر عن وقته لهلك جميع من في الأرض من الأنام والنباتات؟

قال: إنّ هذه لهي العلامات البيّنات، والدلالات الواضحات التي تجري معها آيات التدبير، بإتقان الخلق والتأليف مع إتقان الصنع، لكني لستُ أدري لعلّ ما تركت غير متصل بما ذكرت، قلت: وما تركت؟ قال: الناس.

قلت: ألست تعلم أنّ هذا كلّه متّصل بالناس، سخّره لها المدبّر الذي أعلمتك أنه إن تأخّر شيء ممّا عددتُ لك ذهبت الخليقة، وباد جميع ما في الحديقة، وذهبت الإهليلجة التي زعمت أنّ فيها منافع الناس؟

قال: فهل تقدر أن تفسّر لي هذا الباب علىٰ مالخّصت لي غيره؟ قلت: نعم، أُبيّن لك ذلك من قبل إهليلجتك، حتىٰ تشهد أنّ ذلك كلّه مسخّر لبني آدم، قال: وكيف ذلك؟ قلتُ: خلق الله السماء سقفاً مرفوعاً، ولو لا ذلك اغتمّ الناس لقربها، وأحرقتهم الشمس لدنوّها، وخلق لهم شهباً ونجوماً يُهتدىٰ بها في ظلمات البر والبحر لمنافع الناس، ونجوماً يعرف بها أصل الحساب، فيها الدلالات علىٰ إبطال الحواس، ووجود معلّمها الذي علّمها عباده، ممّا لا يدرك علمها بالعقول فضلاً عن الحواس، ولا تقع عليها الأوهام ولا تبلغها العقول إلّا به، لأنه العزيز الجبار الذي دبّرها، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً، يسبحان في فلك يدور بهما دائبين، يطلعهما تارةً ويؤفلهما أُخرىٰ، فبنىٰ عليه الأيام والشهور والسنين، التي هي من سبب الشتاء والصيف والربيع والخريف، أزمنة مختلفة الأعمال، أصلها اختلاف الليل والنهار، اللذين لو كان أحدهما سرمداً علىٰ العباد لما قام لهم معاش أبداً، فجعل مدبّر هذه الأشياء وخالقها النهارَ مبصراً والليلَ سكناً، وأهبط فيهما الحر والبرد متباينين، لو دام واحد منهما بغير صاحبه ما نبتت شجرة، ولا طلعت ثمرة ولهلكت الخليقة، لأن ذلك متصل بالريح المصرّفة في الجهات الأربع، باردة تبرّد أنفاسهم، وحارة تلقح أجسادهم، وتدفع الأذىٰ عن أبدانهم ومعايشهم، ورطوبة ترطب طبائعهم، ويبوسة تنشف رطوباتهم، وبها يأتلف المفترق، وبها يتفرق الغمام المطبق حتىٰ ينبسط في

السماء، كيف يشاء مدبّره، فيجعله كسفاً، فترىٰ الودق يخرج من خلاله بقدر معلوم لمعاش مفهوم، وأرزاق مقسومة وآجال مكتوبة، ولو احتبس عن أزمنته ووقته هلكت الخليقة ويبست الحديقة، فأنزل الله المطر في أيامه إلىٰ الأرض التي خلقها لبني آدم، وجعلها فرشاً ومهاداً، وحبسها أن تزول بهم، وجعل الجبال لها أوتاداً، وجعل فيها ينابيع تجري في الأرض بما ينبت فيها، لا تقوم الخليقة والحديقة إلّا بها، ولا يصلحون إلّا عليها مع البحار التي يركبونها، ويستخرجون منها حليّة يلبسونها ولحماً طريّاً وغيره يأكلونه، فعلم أنّ إله البرّ والبحر والسماء والأرض وما بينهما واحد، حيّ قيوم مدبّر حكيم، وأنه لو كان غيره لاختلفت الأشياء.

وكذلك السماء نظير الأرض التي أخرج الله منها حبّاً وعنباً وقضباً، وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً، وفاكهةً وأبّاً، بتدبير مؤلف مبيّن، بتصوير الزهرة والثمرة حياةً لبني آدم، ومعاشاً تقوم به أجسادهم، وتعيش به أنعامهم التي جعل الله في أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلىٰ حين، والانتفاع بها والبلاغ علىٰ ظهورها، معاشاً لهم لا يحيون إلّا به، وصلاحاً لا يقومون إلّا عليه، وكذلك ما جهلت من الأشياء، فلا تجهل أنّ جميع ما في الأرض شيئان: شيء يولد وشيء ينبت، أحدهما آكل، والآخر مأكول)[1].

وفي هذا الحديث قال عليه السلام: (فنظرت العين إلىٰ خلق متصلٍ بعضه ببعضٍ)[2] وفيها نحوه أيضاً.

وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران الصابي، كما رواه الصدوق في العيون[3] والتوحيد[4]: (أنّ الله واحد وصنعه واحد).

وفي حديث المفضّل بن عمر المشهور، عن الصادق عليه السلام: (يا مفضّل أول العبر والأدلّة علىٰ الباري جلّ قدسه تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه، ونظمها علىٰ ما هي عليه) إلىٰ أن قال عليه السلام: (وأنّ الخالق له واحد، وهو الذي ألّفه ونظّمه بعضاً إلىٰ بعض، جلّ قدسه وتعالىٰ جدّه وكرم وجهه)[5].

والحاصل: أنّ ظهور ائتلاف العالم وانتظامه وتفريقه بين المتدانيات، وجمعه بين

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٩٠ ـ ١٩٢، باختلاف بعض الألفاظ، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٠، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

(٤) «التوحيد» ص ٤٣٢، ح ١، نقله بالمعنىٰ. (٥) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٦١.

المتباعدات، الدال علىٰ أحسن النظام، صريح الدلالة علىٰ أنّ الصانع واحد، وعلىٰ أنه ليس بجزء منه ولا مباين له، فهو يمسك الأشياء بعضها ببعض، ويمسك الكل بقدرته، وهذه القدرة: القدرة الفعلية، بل هي نفس الفعل، وهي التي مع الاشياء، وهي موجودة بالذاتية، وهي منزّهة عن النسبة والإضافة والمعيّة للأشياء بذاتها، فإنّ حكم الذات حكمها، وسيأتي بسط ذلك في مجلدات الصفات.

وممّا يدل علىٰ ارتباط الصنع وتناسبه وراء ما سبق، حصول النسبة والوحدة الجامعة للمصنوع، والطفرة الوجودية باطلة، وكل سافل فهو فاضل العالي، ومرتبط به ظهوراً، فعلىٰ سبيل الاجمال: كل شيء ممسوك بظله ومادّته وأصله، فالأرض بالسماء، وهي بالنجوم، وهي حرسها، وهي بالعناصر النورية، وهي بالقوة المقارنة لها، وهي بالأرواح، والطبائع بالنفوس، وهي بالأرواح، وهي بالعقول، وهي بجزئها، والصورة بالمادة، والمادة بالوجود، وهو بالفؤاد، وهو بالمشيئة، وهي بالفعل، وهو بنفسه، وفي النص: (خلق الله المشيئة بنفسها)[1]، ونهاية الممكن إلىٰ الإمكان، وأمسك الجماد بالنبات، وهو بالحيوان، وهو بالملك، وهو بالجنّ، وهو بالإنسان، وهو بالأنبياء، وهم بآل محمد ﷺ، وهم بمحمد ﷺ، وهو بالمشيئة، وهي بنفسها.

وأيضاً المركبات ممسوكة بأجزائها، وهي بها، والجوهر بالعرض وبالعكس، وهكذا الخلق مرتبط بعضه ببعض، إمّا تقويماً ركنياً أو عروضاً أو ظهوراً، والكل بمشيئته، وهي بنفسها، وداخل في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسمُ اللهِ ﴾[2]، فالله يُمسك الخلق بعضه ببعض، ويدخل بعضه في بعض، ويخرج بعضه منه، ليعلم أنّ الله منزّه عن الإمساك والدخول والخروج، فدخوله ليس كدخول شيء في شيء، وكذا الخروج، فهو داخل بما هو خارج وبالعكس، من جهة واحدة، فهو ليس بداخل ولا خارج ﴿ وَلَا يَؤُودُهُ حِفظُهُمَا وَهُوَ العَلِيُّ العَظِيمُ ﴾[3]، وداخل[4] وخارج، ولا هكذا دخول الممكن ولا خروجه.

واعلم أنّ هذا الدخول والخروج صفة إضافية فعلية، لملاحظة الغير فيه، والذات منزّهة عن النسبة وعن اللانسبة، وسيأتي تحقيق ذلك في مجلد الصفات إن شاء الله،

(١) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة...، ح٤. (٢) «الحج» الآية: ٤٠.
(٣) «البقرة» الآية: ٢٥٥. (٤) في الأصل: «وداخل وداخل».

وستسمع في جوامع التوحيد: (وكل شيء منها بشيء محيط)[١].

وعنهم عليهم السلام: (يمسك الأشياء بعضها ببعض ويمسك الكل بقدرته)[٢].

امتناع الخلاء

ومعلوم أنّ الصانع واحد، وإليه ينتهي الصنع، فلابدّ وأن يلتئم صنعه ويجتمع، وبديهة أنه لو لم يكن منتظماً مجتمعاً اجتماعاً ارتباطياً ـ وقيام السافل بالعالي ـ لم يكن في نهاية الإحكام والإتقان، بل متعادياته ومتضاداته مجتمعة ملتئمة، فاقتضىٰ الارتباط بُطلان الخلاء.

ومن فكّر بحدسه في قيام السافل بالعالي ـ وعدم ظهور نبات وغيره إلّا بالعالي، وأنه جواهر وأعراض، ولا قيام له بل |لا| وجود إلّا بالجوهر، وكذا الأجسام في ظهور الهيولىٰ بالصورة، وكذا رؤية الجوهر بالعرض ـ لا يشك في الارتباط.

وجميع ذلك ينفي الخلاء، وكيف يتصور في مرتبة وجودية؟ تعالىٰ الله عن العبث، مع أنه تناقض ظاهر.

ويدل صريحاً علىٰ امتناع |الخلاءِ| انكسارُ الزجاجة عند مصّها مصّاً شديداً، وعدم وصول صدمة كاسرة له من داخل أو خارج، وما ذلك إلّا لامتناعه.

وكذا إذا فرضنا قصعة مملوءة من الماء، وأنبوبة علىٰ شكل نصف الدائرة مثلاً، ووضعنا أحد رأسيها في القصعة ومصصنا الرأس الخارج منها، وأخرجنا الهواء بحيث يجري منها، فلا شك أنّ كلّ ما يماسّ الأنبوبة من الماء يخرج من القصعة، والماء لا يميل إلىٰ فوق بطبعه، وما ذاك إلّا لامتناع الخلاء في الأنبوبة، وعدم إمكان دخول الهواء فيها.

وأيضاً إذا فرضنا قطعة من جلد علىٰ شكل الدائرة، في وسطها حبل، وبللنا وجهها الباطن وألصقناها بوسطِ سطح حجرٍ ثقيل، وأخذنا الحبل ورفعنا الجلد، فلا شك بأنه يرتفع الحجر مع الجلد مع مخالفة تلك [الحجارة][٣] لطبعه، وما ذاك إلّا لامتناع الخلاء،

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٣٥، باب جوامع التوحيد، ح١. وفي «هدي العقول» ج٦، باب ٢٢، ح١.

(٢) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥، وفيه: (وهو يمسك الأشياء بأظلّتها... وإنه حامل الأشياء بقدرته)؛ ص٤٤٠، ح١، وفيه: (إلّا أن الخلق يمسك بعضه بعضاً، ويدخل بعضه في بعض ويخرج منه، والله عزّ وجلّ وتقدّس بقدرته يمسك ذلك كلّه).

(٣) في الأصل: «الحرارة».

لأنّ الهواء لم يكن له الدخول بين الجلد والحجر، لاستدارة الجلد، وكون الحبل في وسطه، والباقي يظهر بأدنىٰ تأمل.

وأيضاً إذاكان إناء مملوء ماء، وشددنا رأسه، ووضع في هواء شديد البرودة، فلا شك أنّ ماءها يصير جامداً، وينكسر الإناء، وماذاك إلّا لامتناع الخلاء، إذ البرودة تنقص من حجم الأجسام الرطبة ـ لأنها ضد الحرارة، والحرارة تزيد فيه، كما يظهر من الماء المغلي في القدر ـ فإذا جمد الماء في الإناء نقص حجمه، وكان مالئاً للإناء، فيجذب الإناء إلىٰ نفسه، لعدم | وجود | هواء مالئ لأطراف الجمد، فينكسر الإناء، وأمثال هذه كثيرة.

ويدل أيضاً علىٰ عدم الخلاء أنّ شرط الرؤية توسط الشفاف، نصاً[1] وعقلاً كما ستسمع.

وفي حديث المعراج: (ما وطأت قدماً إلّا وفيه ملك ساجد أو راكع)[2]، والكواكب ترىٰ.

وفي بعض الخطب لأميرالمؤمنين ﷺ: (جعل الكواكب لكرسيّه عماداً)[3] فافهم.

قوله: ﴿ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما، حتىٰ يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة. فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين، حتىٰ تكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة، ثمّ يتناهىٰ في العدد إلىٰ مالا نهاية له في الكثرة﴾.

البرهان الثالث

أقول: ننقل أولاً ما قالته العلماء فيها، ثمّ ما يخطر بالخاطر إن شاء الله.

قال محمد صادق في الشرح ما مختصره: «الفرجة هي مابه الامتياز، وكذا الأمر المشترك، فيكون الآلهة ثلاثة ويلزم منها أربعة، إذ في الثلاثة ثلاثة: ما به الامتياز، وواحد ما به الاشتراك.

---

(١) «الكافي» ج١، ص٩٧، باب في إبطال الرؤية، ح٤. وفي: «هدي العقول» ج٤، باب٩، ح٤.

(٢) «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١٠٧، ح١٦٠، وفيه: (أطّت السماء، وحقّ لها أن تأط، فليس فيها موضع قدم إلّا وعليه ملك قائم أو قاعد أو راكع أو ساجد).

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٢، وفيها في سياق ذكر السماوات: (ولولا إقرارهن له بالربوبية وإذعانهن بالطواعية لما جعلهن موضعاً لعرشه)...

وفي النسخة الحاضرة: (خمسة) بدل (أربعة)، والظاهر أنّ هذا غلط من سهو الناسخ عند من نظر في العبارة» انتهىٰ مختصراً ما نقلناه.

أقول: بطلان إرادة الفرجة ـ ممّا ذكر ـ ظاهر وسيأتي، والمراد بالبينونة الخروج منهما، حسيّة كانت أو غيرها، وما أشار له دليل آخر، ولايتم لزوم التسلسل فيها، كما تضمنه الدليل، وجميع النسخ علىٰ الخمسة، وستعرف وجهه ولزومَ الخمسة علىٰ هذا الفرض، ولكنه لمّا فسّرها بالتبعية فرّع عليه ذلك، وحكم بالغلط في نسخ الحديث، والغلط في فهمه وسيأتي زيادة، وخلاف المعروف من ظاهر الفرجة، واللازم ـ علىٰ قوله ـ من الاثنين أكثر من ثلاثةٍ ـ مع هذا التسلسل ـ أمورٍ اعتبارية، وهي تنقطع بانقطاعه، وسيأتي زيادة.

قال محمد صالح المازندراني في الشرح: «(**إن ادعيّت اثنين فرجة ما بينهما حتىٰ يكونا اثنين**) متّفقين في تمام الحقيقة أو مختلفين، إلّا أن مابه الامتياز والانفصال ـ وهو المعبّر عنه بالفرجة ـ علىٰ الأوّل بالهويات، وعلىٰ الثاني بالفصول، وإنّما عبّر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريباً لفهمه، إذ وهم الزنديق مربوط بالمحسوس وفهمه متعلّق بالجسم.

والفرجة موجود قديم مع الاثنين، أمّا وجوده فلأنه لو كان أمراً عدمياً لزم أن لا يكون لكل واحد منهما مميّزاً وجودياً، إذ ليس لكل واحد منهما الأمر العدمي الذي للآخر، لتحقّق معنىٰ الامتياز، فلابدّ أن يكون له الأمر الوجودي الذي يقابله، فلا يرد أنه يجوز أن تكون الفرجة أمراً عدمياً، فلا يلزم وجود إلٰه ثالث.

وأمّا قِدَمه فلأنّ الاثنين القديمين ممتازان به، فهو أيضاً قديم بالضرورة.

(**فيلزمك ثلاثة**)... ويلزمك حينئذٍ فرجة أُخرىٰ ليتحقّق الثلاثة، (**حتىٰ تكون بينهم فرجة**) أي فرجة آخر غير المذكور، أو أراد بالفرجة الجنس (**فيكونوا خمسة**)، فيكون الثلاثة مع الفرجتين خمسة.

فإن قلت: المراد بالفرجة مابه الامتياز، ولا شبهه في أنه لابدّ لكل واحد من الثلاثة ما يمتاز به عن الآخرين، فاللازم حينئذٍ أن يكونوا ستة لا خمسة.

قلتُ: المراد بالفرجة هنا الأمر الوجودي الذي يقع به الامتياز، واللازم حينئذٍ ثبوت الفرجتين، لجواز امتياز الثالث عن الأولين بأمر عدمي، أي بعدم وجود هاتين الفرجتين فيه، ولذلك لزم في الفرض الأوّل ثلاثة لا أربعة.

فإن قلتَ: إذا جاز ذلك في الثالث جاز في الأولين، فلا يتجاوز العدد عن ثلاثة.

قلتُ: قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ امتياز كل واحد من الثلاثة بأمر عدمي يقتضي امتياز كل واحد منهم بأمرٍ وجودي، ولا أقل امتياز الاثنين منهم به، فإن ادّعيت خمسة لزمك مالزمك في الثلاثة، حتىٰ تكون بينهم فُرَج أربعة، فيكونوا تسعة.

ثمّ يلزمك أن لا تستقر في عدد المدبّر علىٰ مرتبة معيّنة من مراتبه، فإنّ كلّ ما ادّعيت لزمك أزيد منه، وأن تقول بأن عدد المدبّر غير متناه، وهو باطل قطعاً»[1] انتهىٰ.

ولا يخفىٰ مافيه من الضعف، من وجوه:

الوجه الأوّل: عدم ملائمة الامتياز للفرجة، وارتكاب المجاز لاداعي له، مع تماميّة الفرجة بمعناها اللغوي كما ستعرف، وهو المناسب لحال الزنديق، مع عدم تمامية الدليل لو قلنا باتفاق الحقيقة، والاختلاف بوجه عرضي أولىٰ به، وحينئذٍ يبطل بما سبق.

الوجه الثاني: أنه لا يجوز امتياز واحد عن الثاني بأمرٍ عدمي، لأنه وجود، فلا يصح كونه عدمياً، ولو كان عدم ذلك المميّز مميّزاً له فلابدّ من جهة [للوجود][2] في الثاني، فيكون في الاثنين مميّزان، فيلزم من ثبوت الاثنين أربعة لا ثلاثة، وحينئذٍ يلزم من الثلاثة ستة.

وقوله: «لجواز امتياز الثالث عن الأولين بأمرٍ عدمي، أي بعدم وجود هذين الفرجتين فيه»[3]، غير جائز، [إذ][4] كل واحد متميز بذاته أو بفصلٍ، فلابدّ وأن يكون وجودياً في الجميع، وإلّا لجاز امتياز الاثنين بعدم ذلك أيضاً، فلا يلزم من الثلاثة خمسة، بل أربعة، إذ امتياز الواحد بأمر وجودي كافٍ، والاثنين بعدمه.

وأيضاً علىٰ كل تقدير يكون العدم قديماً مميّزاً لواحد، فلا يكون حينئذٍ عدماً، هذا خلف، وكذا في الخمسة لا تلزمها التسعة، بل يجوز الأقل، والعشرة أقلّ اللّازم.

الوجه الثالث: إذا قلنا: ما به الامتياز هو الفرجة، وهو داخل في كل منهما، لا يلزم إثبات [ثالث][5]، فضلاً عمّا هو أكثر، إذ لا فرجة ـ حينئذٍ ـ حقيقية مخالفة حتىٰ تكون ثالثاً،

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص٦١ ـ ٦٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «الوجود».

(٣) «شرح المازندراني» ج٣، ص٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «ان».

(٥) في الأصل: «لازم».

بل ليس إلّا اثنين [مركبين][1]، فيبطل بما أبطل تركيبه.

قال السيد إسماعيل الأصفهاني في شرح توحيد الصدوق: في أدلّة التوحيد برهان، سمّاه برهان الفرجة، وهو: «إمّا أن يكون كل واحد مستقل القوة والتأثير، أو أحدهما خاصة، أو ضعيفان قويا بالاجتماع».

إلىٰ أن قال: «الثالث: لوكانا ضعيفين، فإمّا متفقين من كل جهة، فلو افترقا لزم عدم انتظام العالم».

إلىٰ أن قال: «ولو اتفقا، فلابدّ وأن يكون فيهما ما به الامتياز والافتراق، وفيهما افتراق ذاتي أو عرضي، وما به اشتراك عرضي ينتهي بالآخرة إلىٰ اشتراك ذاتي، فاجتمع في كل واحد امتياز وما به اشتراك ذاتيان».

إلىٰ أن قال: «ولابدّ من وجود الجزأين، إذ المعدوم لا يكون جزء الموجود، وقديمين، إذ الحادث لا يكون جزءاً للقديم، وعلىٰ القدم فإن عرضت لهما هيئة صورية صارا بها شيئاً واحداً، ولابدّ من كونها موجودة؛ لما عرفت أن يكون له ثلاثة أجزاء موجودة قديمة.

وإن لم يعرض لهما فله جزءان موجودان، قديمان منفردان وجوداً، ولزم من فرض الاثنين علىٰ الأوّل خمسة، وعلىٰ الثاني ثلاثة ـ كما في الحديث، وهو أقل ما لابدّ ـ: اثنان ما به الامتياز وواحد ما به الاشتراك، فلزم من فرض الاثنين ـ لأجل الفرجة التي بينهما وهي ما به الاشتراك بخلاف الامتياز المنافر مافي أحدهما للآخر ـ ثلاثة، فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ـ ما سبق وعلىٰ قياسه ـ ثلاثة امتياز وواحد اشتراك بين الثلاثة، فيكونوا أربعة وبينهما فرجة فيكونوا خمسة، وهكذا إلىٰ مالا نهاية، وهذا معنىٰ المميّز بما لا مزيد عليه.

وذكر **بعض الأعلام**: أنّ الفرجة عبارة عمّا به الامتياز، وهو فاسد، لعدم تناسب الفرجة لها؛ ولأنّ فرض الثلاثة كيف يلزم خمسة، وما به الامتياز ثلاثة ومابه الاشتراك يكفي واحد؟ ومن أين يلزم ما به اشتراكان؟ وكأنه لما عجز في حلّ قوله: (فإن ادّعيت ثلاثة لزمك)... إلىٰ آخره، فقال ما قال، ولو فسّره علىٰ قولنا زال الإشكال.

ويمكن تفسيرها بما به الامتياز، فهي في الأصل[2]: الانفراج وإبعاد أمرٍ من آخر، وعلىٰ ما فسّرناه فدليل الفرجة واحد لا ثلاثة، فيلزم قصور بعض الأدلّة، ويمكن تقرير القسم

---

(١) في الأصل: «مركبا».

(٢) انظر: «لسان العرب» ج ١٠، ص ٢٠٩، «فرج».

الأول دليلاً ثانياً، وكذا الشق الثاني من القسم الثالث، لكن الظاهر أنه دليل واحد، لكن مع ضمّ: أنّ كل ما به الاشتراك عرضي لابدّ وأن يستند إلىٰ اشتراك ذاتي» انتهىٰ مانقلناه هنا باختصار.

أقول: ولا يخفىٰ ضعف ما رجّحه من جهة تفسير الفرجة، وهو أضعف ممّا ضعّفه، وإن اشتركا فيه، وكذا العدد والفرض الآخر، و [في] الحديث: (ثلاثة) كما ستعرف، وإن حذف بعض قضايا بعض، ففي الظاهر ما يدل عليه، والموافق للأصل والظاهر في تفسير الفرجة ما ستعرفه إن شاء الله.

وقال ملّا خليل القزويني في حاشية العدّة، وما ذكره في شرح الأصول لا يخرج عما فيها، والنقل علىٰ لفظ الحاشية: «الدليل الثالث: أنه إن كان المدبر اثنين فنسبة معلول معلول إليهما إمّا متساوية من جميع الوجوه، أو لا، وهما باطلان.

أمّا بطلان الأول فلأنّ صدور بعض المعلولات عن أحدهما، وبعض عن الآخر منهما، يحتاج إلىٰ ثالثٍ هو فرجة بينهما، أي مايميّز ويعيّن كل معلول معلول لواحد معيّن منهما، حتىٰ يكون المدبّران اثنين، لامتناع الترجيح ـ من جهة الفاعلين ـ بلا مرجّح، أي بلا داعٍ أصلاً كما هو المفروض، فيلزم خلاف الفرض، وهو أن يكون المدبّر ثلاثة، لأنه لو لم يكن التعيين صادراً عن الثالث علىٰ سبيل التدبير، بل كان علىٰ سبيل الإيجاب ـ وكالتأثيرات الطبيعية عندهم ـ لم يكن نسبة معلول معلول إلىٰ كل من الأولين متساوية، لأنّ أثر الطبيعة ما لم يجب بوجوب سابق لم يقع، كما ذكرنا، فلم يكن أحدهما قادراً عليه أصلاً.

ثمّ ننقل الكلام إلىٰ الثلاثة ونقول: نسبة معلول معلول إلىٰ كل منها إمّا متساوية من جميع الوجوه أم لا، ويبطل الأول بلزوم كون المدبّر خمسة؛ للاحتياج حينئذٍ إلىٰ فرجتين؛ إحداهما لتمييز أثر أحد الأولين عن أثر الثالث، والأُخرىٰ لتمييز أثر الآخر من الأولين عن أثر الثالث، لما ذكرنا من امتناع الترجح من جهة الفاعلين بلا مرجح، وهكذا إلىٰ مالا نهاية له في الكثرة، فيلزم التسلسل أيضاً.

وإنّما لم يكتف عليه السلام بعد نقل الكلام إلىٰ الثلاثة بالاحتياج إلىٰ فرجة واحدة للتميّزين، حتىٰ يكون المجموع أربعة لاخمسة، وإن كان المطلوب ـ وهو لزوم التسلسل ـ حاصلاً به أيضاً، لأنّ هناك ثلاثة تميّزات، وتخصيصُ واحد منها بمميّز كما هو المفروض، واشتراك اثنين منها بواحدٍ ـ مع اتحاد النسبة ـ تحكّمٌ.

وأمّا بطلان الثاني فلِما مرّ في بيان بطلان الشق الثاني من الدليل الثاني.

وقد ظهر بمّا حرّرنا أنّ الترديد المذكور في الدليل الثاني ملحوظ في الدليل الثالث أيضاً، والمذكور في كل من الدليل الثاني والثالث إبطال الشق الأول بدليلٍ علىٰ حدة، وإبطال الشق الثاني مطوي في كليهما، مشترك بينهما، والقرينة عليه تغيير الأسلوب في الانتقال من دليل إلىٰ آخر، حيث أتىٰ فيه أولاً بلفظ: (فإن قلت)، وثانياً بلفظ: (ثمّ يلزمك)».

ثمّ قال: «ولمّا كانت المقدمات الأولية في الدليل الثاني والثالث مشتركة بينهما، وإنّما التفاوت في دليل بعض المقدمات، كان دليلاً واحداً، تعدد دليلُ بعضِ مقدماته»[1] انتهىٰ.

أقول: وهو أضعف من الأول، ويدل علىٰ ضعفه وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الظاهر أنه دليل مستقل لا اشتراك له مع السابق في مقدمة، بدليل الإتيان بـ(ثمّ) وتمامية السابق، هذا وتكثير الإفادة بتكثير الدليل، كما هو الظاهر هنا، أولىٰ وأحقّ.

الوجه الثاني: أنه ضمّ إلىٰ الحديث ما لا حاجة إليه ـ كما ستعرف ـ ولا دليل يدل عليه، وهو اعتبار نسبة كل معلول إلىٰ كلٍّ.

الوجه الثالث: قوله: «يحتاج إلىٰ ثالث هو فرجة بينهما».

قلنا: لا حاجة، بل نسبة معلول معلول لكل واحد بالإرادة [والكراهية][2]، فلا يلزم الترجيح لا لمرجّح، مع أنه جوّزه في المختار، ولو فرض أنه لا داعي له أصلاً فكلٌّ يلزمه بعضٌ لذاته، وكذا الآخر، وإن صح نسبة ما للآخر للأول ـ لولا تلك النسبة ـ فلا ينافي اتحاد النسبة.

قوله: «لو لم يكن التعيين صادراً عن الثالث علىٰ سبيل التدبير»... إلىٰ آخره، بل علىٰ التدبير، وكذا تخصيصه كلّاً بكلٍّ، فلاحاجة إلىٰ النقل إلىٰ مافوق، أو يحتاج حينئذٍ إلىٰ ثلاثة مخصصات لا أقل، وكذا غيره [ممّا][3] فوق أو قبل، وكأنه ترك المميّز وغيره لمخصص النسبة.

---

(١) «حاشية ملاّ خليل علىٰ عدة الأُصول» مخطوط برقم: ١٣١، الورقة ١٥٣ ـ ١٥٤، ومخطوط برقم: ١١٤٠، الورقة ١٥٦ ـ ١٥٨، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «والماهية».

(٣) في الأصل: «فما».

قوله: «[وإنما لم][1] يكتف»... إلىٰ آخره، ما فيه ظاهر ممّا سبق.

الوجه الرابع: بُعده عن الأفهام ظاهر، وكذا احتياجه إلىٰ تقدير مقدمات لا داعي إليها، ولا دليل يدلّ عليها.

وبالجملة فما فيه من التّعسف والارتكابات البعيدة غير خفي.

وقال ملّا محسن رحمه الله **في الشرح**: «وقوله: (ثمّ يلزمك) إمّا برهان ثالث مستقل علىٰ حياله، وإمّا تنوير للثاني وتشييد له علىٰ سبيل الاستظهار، بأن يكون إشارة إلىٰ إبطال قسم ثالث، وهو أن يكونا مُتّفقين من وجه ومفترقين من وجه آخر، فيقال: لو كانا كذلك يكون لا محالة ما به الامتياز بينهما غير ما به الاشتراك فيهما، فيكونوا ثلاثة»[2] انتهىٰ.

أقول: بل هو برهان ثالث مستقل ليس إلّا، وما فيه ظاهر ممّا سبق، وما أشار له دليل آخر غير هذا.

ونقل عن ملّا صدرا: «أنّ الأظهر أن يوجه للخبر دليلان بأن يكون قوله: (فإن قلت)...إلىٰ آخر الخبر، دليلاً واحداً مردداً فيه إلىٰ ثلاثة أقسام: أن يكونا متفقين من كل جهة، ولمّا كان هذا ظاهر البطلان لم يتعرض عليه السلام له، لأنه مع الاتفاق من كل جهة لا تتحقق الاثنينية والامتياز، أو مختلفين من كل جهة فتكون أفاعيلهما غير متناسبة فلا يتحقق الانتظام والاتساق، أو يكونا متفقين من جهة ومختلفين من جهة، فما به الاختلاف يكون واجباً... إلىٰ آخر الدليل»[3] انتهىٰ.

أقول: بل متعين كونه ثلاثة، ولا يخفىٰ علىٰ من تنظّر للحديث أنّ الإمام عليه السلام جعله دليلاً مستقلاً، دالاً علىٰ التوحيد بالخلف، المستلزم لاجتماع الأمور الغير المتناهية المتمايزة في الوجود، والقوم جعلوه دليلاً مستلزماً للتركيب.

نقل ملّا خليل في الحاشية عن محمد أمين الاسترآبادي في رسالته الفارسية*: «أنّ المقصود إلزام التسلسل في الواجب بالذات، وإثبات أنّ المجموع المركب بسيط أيضاً،

---

(١) في الأصل: «وإن لم».

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٣١. صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٥ ـ ٣٨، نحوه.

(*) المسمّاة بـ«دانش نامه شاهى». منه رحمه الله.

لمنافاة التركيب الوجوبَ الذاتي»[١].

وكأنه أراد بالفرجة المجموع المركب، ثمّ وإذا كان المجموع قديماً واعتبر ثالث لم يبق للسابقين اعتبار آحاد حين يلزم من الثلاثة خمسة.

قال ملّا رفيع في الحاشية في المبدأ الأوّل: «(لا يخلو قولك: إنهما اثنان) هذا استدلال علىٰ إبطال الاثنينية في المبدأ الأول الموجود بذاته لا بموجد، وتحرير هذا الدليل أنه لو كان المبدأ اثنين، فلا يخلو من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً.

والمراد بالقوي: القوي علىٰ فعل الكل بالإرادة، مع إرادة استبداده به، والمراد بالضعيف الذي لايقوىٰ علىٰ فعل الكل ولا يستبدّ به ولا يقاوم القوي.

(فإن كانا قويين فلِمَ لا يدفع كلّ منهما صاحبه ويتفرّد به) أي يلزم من قوتهما انفراد كل بالتدبير، ويلزم منه عدم وقوع الفعل.

(فإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد) أي المبدأ للعالم واحد، لعجز الضعيف علىٰ المقاومة والتأثير، وثبت احتياج الضعيف إلىٰ العلة الموجدة، لأنّ القوي أقوىٰ وجوداً من الضعيف، وضعف الوجود لايتصوّر إلّا بجواز خلو الماهيّة عن الوجود، و يلزم منه الاحتياج إلىٰ المبدأ المباين الموجد له.

(فإن قلت: إنهما اثنان) أي المبدءان اثنان، وهذا هو الشق الباقي، أي كونهما ضعيفين بأن يقدر ويقوىٰ كل منهما علىٰ بعض، أو يفعل بعضاً دون بعض بالإرادة، وإن كان يقوىٰ علىٰ الكل، وفي هذا الشق **(لا يخلو من أن يكونا متّفقين)** أي في الحقيقة **(من كل جهة)** ويلزم من هذا عدم الامتياز بالتعيّن، للزوم المغايرة بين الحقيقة والتعيّنين المختلفين، واستحالة استنادهما إلىٰ الحقيقة، واستحالة استنادهما إلىٰ الغير، فيكون لهما مبدءان، أو مختلفين **(مفترقين من كل جهة)**، وذلك معلوم الانتفاء، فإنّا **(لما رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً)** إلىٰ قوله: **(واحد)** لا اثنان مختلفان من كل جهة.

ثمّ ذلك المدبّر الواحد لا يجوز أن يكون واحداً بجهة من حيث الحقيقة، مختلفاً بجهة أُخرىٰ، فيكون المدبّر اثنين، **(ويلزمك إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما)** لأنّ لهما وحدة فلا

---

(١) «حاشية ملّا خليل علىٰ عدّة الأصول» مخطوط برقم: ١١٤٠، الورقة: ١٥٨، ولم ينسب القول لأحدٍ معيّن.

يتمايزان، إلّا بمميّز فاصلٍ بينهما، (حتىٰ يكونا اثنين) لامتناع الاثنينية بلا مميّز بينهما. وعبّر عن الفاصل المميز بـ«الفرجة».

وأولئك الزنادقة لم يكونوا يدركون غير المحسوس فخوطبوا بما يليق بهم، وذلك المميّز لابدّ أن يكون وجودياً داخلاً في حقيقة أحدهما، إذ لا يجوز التعدد مع الاتفاق في تمام الحقيقة كما ذكرنا، ولا يجوز أن يكون ذلك المميّز ذا حقيقة يصح انفكاكها عن الوجود وخلوها عنه ولو عقلاً، وإلّا لكان معلولاً محتاجاً إلىٰ المبدأ، فلا يكون مبدأ أولاً ولا داخلاً فيه فيكون المميّز الفاصل بينهما قديماً موجوداً بذاته كالمتفق عليه، فيكون الواحد المشتمل علىٰ المميّز الوجودي اثنين لا واحداً، ويكون الاثنان اللذان ادعيتهما ثلاثة.

قوله: (فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين) من تحقق المميّز بين الثلاثة، ولابدّ من مميّزين وجوديين حتىٰ يكون بين الثلاثة فرجتان، ولابدّ من كونهما قديمين كما مرّ (فيكونوا خمسة) وهكذا (ثمّ يتناهىٰ في العدد إلىٰ ما لا نهاية له في الكثرة) أي يتناهىٰ الكلام في التعدد إلىٰ القول بما لا نهاية له في الكثرة، أو يبلغ عدده إلىٰ كثرة غير متناهية، أو المراد: يلزمك أن يتناهىٰ المعدود إلىٰ كثير لانهاية له في الكثرة، فيكون عدداً بلا واحد وكثرة بلا وحدة.

وعلىٰ هذا يكون الكلام برهانياً لا يحتاج إلىٰ ضميمة، وعلىٰ الأولَين يصير ـ بضمّ ما ذكرناه من ثالث الاحتمالات ـ برهانياً، ولا يبعد أن يكون الاتيان منه عليه السلام بكلام ذي وجهين، ليفهم منه المجادل القاصر عن الوصول إلىٰ البرهان ما يُسكته، والواصل إلىٰ درجة البرهان ما يوصله إلىٰ اليقين في نفي التعدد»[1] انتهىٰ كلامه.

أقول: وغير خفي أنه رحمه الله جعل الحديث دليلاً واحداً، بناءً علىٰ تخصيص الاثنين في قوله عليه السلام: (فإن قلت: إنهما اثنان) بكونهما ضعيفين، وقوله عليه السلام: (ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين) بكونهما مختلفي الحقيقة من جهة، متفقين فيها من جهة أُخرىٰ، بعد تخصيصهما بكونهما ضعيفين، وغير خفي عدم قرينة عليه، وبُعد انطباقه.

وأيضاً بطلان كون الواجبين متفقي الحقيقة [ومختلفيها][2]، و | بطلان | كونهما مركبين

---

(١) حاشية ملّا رفيع علىٰ «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ومختلفيها».

ممّا به الاشتراك والامتياز، دليلان ذكرهما القوم، وهذا الباقي ليس موصولاً بصدر الحديث علىٰ ما في الاحتجاج[1] كما عرفت.

وأيضاً لا حاجة في تفسير القوي إلىٰ إرادة الاستبداد بالقدرة علىٰ فعل الكل، وتقسيم الضعيف لذلك إلىٰ قسمين، كما فعله ﷺ، والمريد غير القوي والقادر، كما هو الظاهر من تقريرنا أول الحديث.

وأيضاً حذف شق من الدليل الأول وكذا الثاني عرفت وجهه، وغير مختص بجعل الحديث دليلاً واحداً ـ كما فعله ﷺ ـ أو دلائل كما سلكناه.

وملّا صالح[2] وإن جعله دليلاً ثالثاً، لكنه في الحقيقة راجع لاتفاقهما واختلافهما، كما عرفت.

وقوله: «ثمّ ذلك المدبر الواحد لا يجوز أن يكون واحداً بجهة من حيث الحقيقة، مختلفاً بجهة أخرىٰ، فيكون المدبر اثنين»، فالظاهر أنّ مراده منه أن يجعل به قوله ﷺ: (ثمّ يلزمك) بياناً للشق الباقي من الاحتمالات الثلاثة، كونهما متفقين من جهة مختلفين من أخرىٰ.

فنقول: المشار له بذلك إن كان الواحد الذي ذكره ﷺ، فما معنىٰ اتحاد ذلك الواحد واختلافه؟

وأمّا الواحد بمعنىٰ جهة الاشتراك بين الواجبين فلم يذكر في الحديث أصلاً، ولا دليل يدل عليه، مع عدم تماميته كما يظهر للمتأمّل، ولا حاجة إلىٰ هذه العبارة في ربط فقراته ﷺ، بل من (ثمّ) دليل مستقل، أو أنه لمّا أبطل اتفاقهما واختلافهما من كلّ جهة وبقيا في بعضها قال: (ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين)، أي الاثنين المختلفين من بعض الوجوه المتّحدين في بعضها، نظير ماقاله سابقاً بقوله: «هذا هو الشق الباقي» مع أنّ [هنا][3] في هذا الشق أجزاء أُخر.

قوله في بيان الشق الثالث المعلوم بالاحتمال الثالث وهو: «أو المراد: يلزمك»... إلىٰ آخره، فنقول فيه: جعل المفسدة فيه أن يوجد بلا عدد[4]، وكثرة بلا وحدة، والعبارة لاتنفي، بل هي منه علىٰ التباين كما يظهر من الحديث، مع أنه إن كان يجب أن تنتهي

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٠٠.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٥٦.

(٣) في الأصل: «هذا».

(٤) في قوله: «فيكون عدداً بلا واحد».

الكثرة إلىٰ الواحد وتؤول إليه، فمحلّ تأمّل؛ كيف واللاتناهي في العدد جائز؟

وإن كان المراد أنه يجب أن يبتدئ أكثر من الواحد مقوماً له طبعاً فهذه المفسدة قد ثبتت في إلزام الثلاثة علىٰ تقدير كونهما اثنين، بل يلزم علىٰ اثنينيتها أيضاً كما لا يخفىٰ.

وأيضاً كيف يكون هذا واحداً برهانياً، والاحتمالان السابقان عليه جدليين؟ إذ مقام الأوّل لزوم التسلسل، وهو ظاهر هنا أكثر البراهين القوية، كما قاله الحكماء، والثاني لزوم اجتماع الأمور غير المتناهية في الخارج، وهو باطل، وإذا كان كذلك لا حاجة لضمّ الاحتمال الثالث إلىٰ الأولين، لصيرورتهما برهانين.

وبالجملة فالفرجة ليس المراد بها ما به الامتياز، ولا [الفاصل ولا المجموع][1] المركّب منهما، ولا ما به الاشتراك ولا ما يرجّح نسبة كل معلول لكلٍّ؛ لعدم التبادر من الفرجة وعدم حسن التطبيق، وإن كان كلٌّ دليلَ توحيدٍ علىٰ حدة، وسمعت ما يرد عليها منّا ومن غيرنا، وليس الحديث دليلاً واحداً أو دليلين بل ثلاثة، لارتباط كل بآخر.

بل مراده بالفرجة هي الخارجة عن الشيئين، الفاصل بينهما، كالشخص بين الشخصين، وهي الفرجة الحسّية، ومعلوم أنّا لو قلنا بالاثنين فهما متمايزان متشخصان مستقلٌّ كلٌّ بنفسه فلا [بدّ] وأن يكون بينهما فاصلة شيء لا أقل من ذلك، وحينئذٍ يكون قديماً لقدمهما، فكذا الفرجة، وفرض أنهما متلاصقان لا يدفع الفرجة، إذ ليس اتصالاً تداخلياً وإلّا لم يكونا اثنين، بل اتصال تمايزي، فبينهما فاصلة وهو الثالث، كيف وكلٌّ قائم بذاته متمايز؟

وحينئذٍ لزمت الثلاثة لا أقل ولا أكثر، ولزمت الخمسة: اثنين مع الفرجة التي كانت ثالثة، والفرجة التي كانت بين الأوّل والثاني، وبين الثاني والثالث، فهذه خمسة لاتحتمل أقل، ولايصح القدم في واحد وإن فرض لزم كونه موجوداً مستقلاً ـ هواء أو غير ذلك ـ قديماً، ومع الخمسة يلزم التسعة للاحتياج ـ حينئذٍ ـ إلىٰ أربع فرج، ومع التسعة ستة عشر إلىٰ ما لانهاية.

وحيث اللّازم باطل عند الكل فكذا الملزوم، وهو تعدد الآلهة، فليس إلّا إلٰهاً واحداً، ولا يلزم مثل ذلك في الحوادث الزمانية بلزوم أن يكون بين كل اثنين فرجة، ويلزم حينئذٍ

---

(١) في الأصل: «لفصل ولا لمجموع».

كونهم ثلاثة ثمّ خمسة وهكذا، إذ لا يشترط حينئذٍ كون الفاصلة موجوداً مستقلاً، مع قبولها للتخلّل أو التكاثف، والعالم بكلّه مرتبط كأنه شخص واحد حادث، ليس في رتبة الواحد، ولا يصدق أنّ بينه وبين الواجب تعالىٰ فصلاً ولا وصلاً، فتدبر، ولزومه بين كل ممكنين ـ كما قيل ـ ساقط.

والشيخ **أحمد العكري القطيفي** في أجوبة مسائل له، بعد أن فسّر الفرجة بما به الامتياز تبعاً لغيره، أورد هذا الإشكال ولم يدفعه واستصعبه، ووقف وطلب الفرج، مع أنّ ـ علىٰ تقدير تفسيرها بالمميز ـ دفعها ظاهر جليّ، فتدبر.

الأدلة العقلية والنقلية علىٰ التوحيد

ولننقل لك جملة من الأدلّة العقلية والقرآنية والمعصومية وغيرها، ممّا لا يردّه نص، بل يؤيد، ومنها سنخرج علىٰ هذا المطلب، لتتميم الفائدة؛ ولتظهر لك الغاية.

الدليل الأوّل: قول أميرالمؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه الحسن: (**واعلم يابني أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إلٰه واحد كما وصف نفسه، لا يضادّه في ملكه أحد، ولا يزول أبداً**)[1].

بيان الدليل: | لو | أنّ الواحد الشريك موجود ـ والدليل الدال عليه خلقه، لامتناع الاحساس به ومباشرة خلقه ـ فلابدّ وأن تأتي رسله بما يخالف هذه الرسل، وأقلها الزجر من الأول عنه؛ لاختلاف الطريقة، أو يخبر بوجوده، فاتّضحت الملازمة، وبطلان اللازم ظاهر.

فيكون: (ولرأيت آثار ملكه وسلطانه) دليلاً آخر مستقلاً، وحيث لم ترَ إلّا أثراً واحداً منتظماً لا غير، فلا أثر له، فلا وجود للزائد، وكذا صفاته، فإن جعلت ضدّ هذه الصفات الواجبة، فهو ليس واجباً، لكنّا لم نعرف له صفاتٍ، فهو لا شيء، إذ التعطيل ذاتاً أو صفةً أو فعلاً كلّها راجعة للنفي، بل بينهم تلازم، فإذا عطّلت الأفعال ونفيت فلا صفات ولا ذات، وكذا حديث اللاصفة وعدم ما يدل علىٰ شيء يدل علىٰ العدم، أمّا احتمال أن يكون له خلق أو صفات لم تصل فمستحيل، إذ مثل الجبال والمسافات لاتقطع ذلك، كيف والخبر يأتي من علو؟ ويجوز لك أن تجعل مجموع القضايا اللازمة بمنزلة الدليل الواحد.

---

(١) «نهج البلاغة» الكتاب: ٣١.

الدليل الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[١].

شرح: أنه لو كان للسماوات | آلهة | ـ أو علىٰ لفظ (في)، بسلبها عن معناها اللغوي ـ لفسدتا، ولم يكن لهما وجود أصلاً، لكنها موجودة، فلا تعدد أصلاً ولو بحسب الإمكان، فلو أمكن لوجب ووجد.

بيان الملازمة: أنّ الواجب لوحده كافٍ، وإلّا لم يكن واجباً، فإن وجد بأحدهما فلا حاجة للآخر، أو تتوارد علّتان تامّتان علىٰ معلولٍ شخصي، أو الترجيح لا لمرجّح، وكلاهما محال، فلا يوجد العالم، لكنه موجود، فليس العلّة التامة إلّا واحداً فلا تعدد أصلاً، ولا حاجة إلىٰ ضم الإرادة في بيان الدليل، كما فعله المتكلّم[٢] في بيان دليل التمانع، وفسّر الآية به، وإن أمكن جعله دليلاً خطابياً مستقلاً، كما ستعرف.

وفي الآية وجهٌ آخر أيضاً، وهو: لو كان فيهما آلهة تقول بإلٰهيتها عبدة الأصنام يلزم فساد العالم، لكونهم جمادات، لا يدبّرون ولا يملكون ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، وذلك لأنّ الله حكىٰ عنهم أولاً، فقال: ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴾[٣]، ثمّ بيّن فساده بقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ ﴾ ...الآية[٤].

وقرر المتكلّمون[٥] وكثير من المفسّرين[٦] دليل التمانع هكذا: لو كان واجبان قادران مريدان لزم الفساد، لأنه إمّا أن يمكن أن يريد أحدهما خلاف الآخر أو لا، وكلاهما محال، أمّا الثاني فلقدرة كلّ منهما علىٰ جميع المقدورات، فأحدهما قادر علىٰ الفعل لولا الآخر، وكذا الآخر.

فلو فرضنا إرادة أحدهما إيجاد أحد الضدّين دون الآخر في آنٍ واحد فمحال؛ إمّا يقع مرادهما، وفيه جمع بين النقيضين، وليس أحدهما أولىٰ بالتقدّم من الآخر، وهو محال؛ أو لا يقع مرادهما ويلزم رفع النقيضين وهو محال أيضاً، ويلزم اجتماع النقيضين أيضاً، لثبوت عكسهما.

وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح لا لمرجّح، وعجز من لم يقع مراده،

---

(١) «الأنبياء» الآية: ٢٢.
(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢٢، ص ١٣٠.
(٣) «الأنبياء» الآية: ٢١.
(٤) «الأنبياء» الآية: ٢٢.
(٥) انظر: «المطالب العالية» ج ٢، ص ١٣٥؛ «مناهج اليقين» ص ٢٢٠.
(٦) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢٢، ص ١٣٠.

فيقع التجاذب والعربدة، فيفسد نظام العالم، وهو باطل، فالتعدّد مثله، فلو كان فيهما آلهة إلّا الله لوقع التجاذب بينهم والتنازع، فلم ينتظم هذا العالم ويتّسق، بل يفسد.

أقول: ولا يخفىٰ ما في هذا التقرير، إذ مبناه علىٰ كون كل منهما عالماً قادراً مريداً، لا من يجعلهم كذلك، وأيضاً الإرادة عند أكثر المتكلمين[1] حادثة.

وقيل عليه[2]: إنه يجوز اتفاق إرادتهما، فلا يقع تجاذب بينهما يوجب فساد العالم؛ لحكمتِهما وعلمِهما بالأصلح فلا يريد أحدهما ما لا يريده الآخر.

قيل: يمكن كون المصلحة في الطرفين جميعاً وأمكن توجّه كل إلىٰ طرف.

قلنا: المصلحتان إمّا أن يترجح أحدهما أو لا، فإن ترجّح تعين الراجح للإرادة، فتسليم أحدهما بإرادة الآخر إيّاه تصرفه عن إرادته، فلا داعي حينئذٍ، وإن لم يكن ترجيح فلا وجود، مع أنّ جماعة من المتكلّمين[3] جوّزوا الترجيح بلا مرجّح، وإن كان ساقطاً.

وفي كشف البراهين شرح زاد المسافرين، نقلاً عن الشيخ عبدالواحد الصفي النعماني: «إنّ الاختلاف إمّا واجب وإمّا ممكن أو ممتنع، ومن الأولين يحصل المقصود ويتمّ الاستدلال، والثالث لا يضرّ، إذ الاختلاف ليس امتناعه في نفسه، بل ممكن بالنظر إلىٰ نفسه وممتنع باعتبار غيره، وهو كونهما حكيمين، والامتناع الغيري لايوجب الامتناع مطلقاً، لكونه ممكناً ذاتياً، و حينئذٍ يجوز الاختلاف، نظراً إلىٰ ذاتيهما المجرّدة عن المعقولات الثانية، التي هي الحكمة والعلم، فثبت المطلوب»[4].

ولا يخفىٰ مافيه، بجواز كونه ممتنعاً ذاتياً أو لا يصح وقوعه، لعدم زوال الحكمة والعلم.

أقول: ثمّ وأعجب من ذلك حكمه بأنّ صفات الواجب ـ كالعلم مثلاً ـ من المعقولات الثانية، كعلم المُحدَث الانفعالي المتجدد، فإنْ [كانت] بالذات حالّة ـ في نفسها خالية ـ صحّ اعتبارها حينئذٍ خالية عن الصفة، ورتّب عليها ما تخيّله، ومع هذا فلا تُغنيه، إذ عند إرادة الإيجاد لابدّ وأن تحصل هذه المعقولات الثانية، فلا تجاذب، لتحقّق العلم والحكمة حينئذٍ، وفيه نظر لايحتاج إلىٰ تنبيه.

---

(١) انظر: «المطالب العالية» ج ٤، ص ١٣٠؛ «كشف المراد» ص ٢٨٨.

(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢٢، ص ١٣٠. (٣) انظر: «المطالب العالية» ج ٤، ص ١٢٧.

(٤) «كشف البراهين في شرح زاد المسافرين» مخطوط، ص ٩١، أخذه بتصرف.

فظهر أنّ المراد بالفساد عدم التكوين، وأنّ [كان] كمال الانتظام وجريه علىٰ منوال واحدٍ مستمر، وكذا التدبير، دالّ علىٰ وحدة الصانع، وهو دليل آخر أُشير له في الدليل الثاني، لأنه حينئذٍ تكون نسبة الموجودات لهما متساوية؛ فإن أُسند [لهما][1] تواردت العلّتان التامّتان، مع الاكتفاء بالواحدة؛ أو لها، فإمّا الترجيح لا لمرجّح، أو لعدم كون كل علة تامة، بل المجموع.

وفي حديث الإهليلجة عن الصادق عليه السلام: **(وأنه لو كان اثنين أو ثلاثة لكان في طول هذه الأزمنة والأبد والدهر اختلاف في التدبير، وتناقض في الأمور)**[2] والتناقض أخصُّ من الاختلاف.

وتقرير دليل المتكلم المشهور بوجهٍ حاسم، بأن نقول: إن تساويا ذاتاً وصفةً وفعلاً فهما واحد فلا اثنينية، وهذا خلف، وإن فرضت فلابدّ من وقوع الاختلاف فهو لازمها فيفسد العالم.

فلا يقال: يمكن أن لايقع اختلاف؛ إمّا لمحاليته، أو لعلمه بالآخر وإرادته، فلا يريد خلافه، وكيف يمكن ذلك والمفروض أنهما اثنان؟ والمتخالفان ذاتاً لابدّ وأن يختلفا فعلاً وتدبيراً بطريق القضاء وغيره، والآية تقرّب برهان التمانع وبرهان التلازم.

وفي توحيد الصدوق، بسنده عن هشام بن الحكم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما الدليل علىٰ أن الله واحد؟ قال: **(اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عزّ وجلّ ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾)**[3].

وذكر المجلسي في البحار تقريرين لبرهان التمانع، أشرنا لبعضها، ولنذكره بتمامه مُعرضين عن المناقشة معه والمعارضة.

قال رحمه الله: «وأظهر تقريراته: أنّ وجوب الوجود يستلزم القدرة والقوة علىٰ جميع الممكنات، قوة كاملة بحيث يقدر علىٰ إيجاده ودفع ما يضاده مطلقاً، وعدم القدرة ـ علىٰ هذا الوجه ـ نقص، والنقص عليه تعالىٰ محال ضرورةً؛ بدليل إجماع العقلاء عليه، ومن المحال عادةً إجماعهم علىٰ نظري، ولئن لم يكن ضرورياً فنظري ظاهر، متّسق الطريق، واضح الدليل، واستحالة إجماعهم علىٰ نظري لا يكون كذلك أظهر.

---

(١) في الأصل: «لها».

(٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٦٥.

(٣) «التوحيد» ص ٢٥٠، ح ٢.

فنقول حينئذٍ: لو كان في الوجود واجبان لكانا قويين، وقوتهما تستلزم عدم قوتهما، لأنّ قوة كل منهما علىٰ هذا الوجه تستلزم قوته علىٰ دفع الآخر عن إرادة ضدّ ماتريده نفسه من الممكنات، والمدفوع غير قوي بهذا المعنىٰ الذي زعمنا أنه لازم لسلب النقص.

فإن قلت: هذا إنّما يتم لو كان إرادة كلٍّ منهما للممكن بشرط إرادة الآخر لضده ممكناً وبالعكس، وليس كذلك، بل إرادة كلٍّ منهما له بشرط إرادة الآخر لضده ممتنع، ونظير ذلك أنّ إرادة الواجب للممكن بشرط وجود ضده محال، ولا يلزم منه نقص.

قلت: امتناع الإرادة بشرط إرادة الآخر هو الامتناع بالغير، وامتناعه بالغير يُحقق النقص والعجز، تعالىٰ عن ذلك، وأما امتناع إرادة الشيء بشرط وجود ضدّه فمن باب امتناع إرادة المحال الذاتي، وإن كان امتناع الإرادة امتناعاً بالغير. ومثله غير ملزوم للنقص، بخلاف ما نحن فيه، فان المراد ممتنع بالغير.

فإن قلت: وجود الشيء كما يمتنع بشرط ضدّه ونقيضه، كذلك يمتنع بشرط ملزوم ضدّه ونقيضه، والأوّل امتناع بالذات، والثاني امتناع بالغير، وكما أنّ إرادة الأوّل منه تعالىٰ محال ولا نقص فيه، كذلك إرادة الثاني؛ وظاهرٌ أنّ إرادة إيجاد الممكن بشرط إرادة الآخر له من قِبَل الثاني، فينبغي أن لا يكون فيه نقص.

قلتُ: فرق بين الأمرين، فإنّ وجود الممكن إذا قُيّد واشترط بملزوم نقيضه كان ممتنعاً ولو بالغير، ولم تتعلق به إرادة ضرورة، وأمّا إذا لم يقيّد الوجود به، بل أطلق، فغير ممتنع، فيمكن تعلّق الإرادة به، ولو في زمان وجود ملزوم النقيض بأن يدفع الملزوم، وإن لم يندفع هو من قبل نفسه أو من دافع آخر، بخلاف إرادة الآخر له، فإنه لو لم يندفع من قبل نفسه ولم يدفعه دافع آخر لم تتعلق به الإرادة ضرورةً، فهو مدفوع، وإلّا فالآخر مدفوع.

فصار حاصل الفرق حينئذٍ أنّ الصانع تعالىٰ قادرٌ علىٰ إيجاد أحد الضدّين في زمان الضدّ الآخر، بدون حاجة إلىٰ واسطة غير مستندة إليه تعالىٰ، وهو ـ أي الحاجة إلىٰ الواسطة المستندة إلىٰ الفاعل ـ لا ينافي الاستقلال والقدرة، كما لا ينافي الاحتياج إلىٰ الواسطة المستندة إلىٰ الذات الوجوبَ الذاتي، بخلاف ما نحن فيه، فإنه احتياج إلىٰ واسطة غير مستندة إلىٰ الذات.

لا يقال: لعلّ انتفاء إرادة الآخر واجب بنفسه، ولا نسلّم منافاة توسّط الواجب بالذات بين الفاعل وفعله، لاستقلاله واستلزامه النقص.

لأنّا نقول: الأوّل بيّن البطلان، فإنّ تحقق إرادة الآخر وانتفاعها ممكن في نفسه، لكنه ينتفي ـ فيما نحن فيه من قبل ذي الإرادة ـ لو انتفىٰ، فيكون واسطة ممكنة، غير صادرة عن الفاعل ولا مُستندة إليه؛ وأمّا الثاني فربّما تدّعىٰ البداهة في استلزامه النقص، وهو غير بعيد، وبهذا التقرير يندفع كثير من الشكوك والشبه»[1] انتهىٰ قوله.

أقول: وتبقىٰ شكوك لوّحنا بصدد ذكرها، فتدبّر.

وقال المجلسي: «تقرير آخر لبرهان التمانع، ذكره المحقق الدواني، وهو أنه لا يخلو أن يكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم، أو لا شيء منهما كافٍ، أو أحدهما كافٍ فقط، وعلىٰ الأوّل يلزم اجتماع المؤثّرين التامين علىٰ معلولٍ واحدٍ، وعلىٰ الثاني يلزم عجزهما، لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلّا باشتراك الآخر، وعلىٰ الثالث لا يكون الآخر خالقاً فلا يكون إلٰهاً ﴿ أَفَمَن يَخلُقُ كَمَن لا يَخلُقُ ﴾[2].

لا يقال: إنّما يلزم العجز إذا انتفت القدرة علىٰ الإيجاد بالاستقلال، أمّا إذا كان كل منهما قادراً علىٰ الإيجاد بالاستقلال، ولكن اتّفقا علىٰ الإيجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز، كما أنّ القادِرَين علىٰ حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها، وذلك لا يستلزم عجزهما؛ لأنّ إرادتهما تعلّقت بالاشتراك، وإنّما يلزم العجز لو أرادا الاستقلال ولم يحصل.

لأنّا نقول: تعلّق إرادة كلٍّ منهما إن كان كافياً لزم المحذور الأوّل، وإن لم يكن كافياً لزم المحذور الثاني، والملازمتان بيّنتان لا تقبلان المنع، وما أوردتم من المثال في سند المنع لايصلح للسندية، إذ في هذه الصورة ينقص ميل كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل، قدر ما يتم الميل الصادر من الآخر، حتىٰ تنقل الخشبة بمجموع الميلين وليس كلّ واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلاً مستقلاً، وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر إلّا تعلق القدرة والإرادة، ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما»[3] انتهىٰ.

تنبيهان

التنبيه الأوّل: إذا تأمّلت في تشكيكاتهم في هذا الدليل وجدتها إمّا محاليّة تنافي

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٣١ ـ ٢٣٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «النحل» الآية: ١٧.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٣٣، صححناه علىٰ المصدر.

الوجوب، أو صفة إمكان ـ وهو ينافي الوجوب ـ ولا ترد، وإذا تأمّلت الآية وجدت الدلالة منها ظاهرة بطريق، ولا يحتاج إلىٰ زيادة فكر ومقدمات ومناقشات، فالواجب تعالىٰ لو تعدد ـ فكل واجب وجود هو نفسه، وكذا في العلم والقدرة والخلق، إلىٰ آخر صفاته، وهي عينية ـ وجدت التدافع بينهما بحسب الذات والصفات والأفعال بديهياً، تحققاً للاثنينية المفروضة.

وإن فرض حصولها بوجه ممّا شبّه عاد الإمكان، وانتفت صفة الوجوب، فتأمّل ذلك، ومنه يظهر سقوط ما طوّلوا به المناقشات.

التنبيه الثاني: للملّا الشيرازي في توحيد الله هفوات لا تنطبق إلّا علىٰ مذاق أهل التصوّف، ولننقل لك ما جعله توحيد خواصّ الخواص دون ما للعوام، وهو إثبات إلٰه واحد، وإذا بطل الأصل فما فرّع عليه مثله، وإن تخيّل فيه صواب بعض الألفاظ.

قال في أسرار الايات، في توحيد الله تعالىٰ في حقيقة الوجود: «قال الله تعالىٰ: ﴿ كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلّا وَجهَهُ ﴾[1] وقال الله تعالىٰ: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرضِ ﴾[2]. والنور والوجود حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار والمفهوم ـ وكذا الظلمة والعدم ـ فمعنىٰ نورهما: وجودهما، وقال: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمسَةٍ إلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَلا أَكْثَرَ إلَّا هُوَ مَعَهُم ﴾ الآية[3] ﴿ وَهُوَ مَعَكُم أَينَ مَا كُنْتُم ﴾[4].

وبرهانه: أنه تعالىٰ بسيط الذات أحديّ الوجود، واجب من جميع الجهات، فلا جهة إمكانية فيه، فلو فرض في ذاته فقدُ شيءٍ من الأشياء الوجودية، أو إمكان أمر من الأمور الثبوتية، لم يكن واجب الوجود من جميع الوجوه، فيكون فيه حيثيتان مختلفتان، فيتركب ولو عقلاً، وهو ممتنع، فلابدّ من كون كل وجود وكل كمال من رشحاته، فجميع الوجودات ثابتة له علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف، ولا سلب له إلّا سلب الإمكان، وهو معنىً سلبي بسيط».

إلىٰ أن قال: «وحدته ليست من جنس الوحدات، ومع مغايرتها لها جامعة لها، مقوّمة إياها، وهذا لا يدركه إلّا الراسخون، فهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، ومع كل شيء لا بمقارنة، ودونه لا بمزايلة، ويحيط بكل شيء، ولنا براهين علىٰ هذا بعد الكشف، فمن تنّور باطنه يشاهده ـ مع كونه منزهاً عن الكثرة ـ انبسط علىٰ هياكل الموجودات ووسعها،

---

(١) «القصص» الآية: ٨٨.
(٢) «النور» الآية: ٣٥.
(٣) «المجادلة» الآية: ٧.
(٤) «الحديد» الآية: ٤.

ولا يخلو منه شيء، ولا ذرّة وجوديّة، ومع كونه مقوّماً لكل وجود لا يلحقه من معيّته لها نقص ولاشين ولا تغيّر، كالنور الحسي الواقع علىٰ الثقب والنجاسات من غير أن يتلوّث بها، فما ظنُّك بنور الأنوار المنبسط علىٰ الأشياء؟!

تنبيه: وممّا ينبهك علىٰ أنّ وجوده وجود كل شيء أنّ وجوده عين حقيقة الوجود وصرفه، فلو لم يكن وجوداً لكل شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود، بل وجوداً لبعض وعدماً لآخر فيتركّب، فيجب كون وجوده وجوداً لجميع الموجودات ﴿ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلّا أَحصَاهَا ﴾[1]، فلا يخرج من كنه ذاته شيء من الأشياء، لأنه تمامها ومبدؤها وغايتها، والكثرة لأجل النقصان، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته، وما عداه أسمائه وتجلياته، وهو النور، وما سواه ظلاله ولمعاته ﴿ وَمَا خَلَقنَا السَّمٰوَاتِ وَالأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا إِلّا بِالحَقِّ ﴾[2]»[3] انتهىٰ باختصار بعض الألفاظ.

أقول: ونحوه كلام الكاشاني[4] تلميذه، ومحمد صادق وأشباههم، ونقله ممّا يوجب الإطناب، وما في كلامه من المفاسد لا يحصيها إلّا الله، ولا حق فيه، [ـ]، وكله من كلام ابن عربي رئيس الضلال، فلنشر لبعض ذلك تنبيهاً، ومبناه علىٰ أنه بسيط الحقيقة وهو كل الوجود وصرفه، وكله فيه ثابت له، فليس إلّا وجود وحقيقة واحدة، وإلّا كان فيه تركيب، كما سمعت، فلا شريك له، ونعوذ بالله.

قوله: ﴿ نُورُ السَّمٰوَاتِ ﴾ ... إلىٰ آخره.

أقول: (من فسّر القرآن برأيه فَليَتَبَوَّأ مقعده من النار)[5]، وعليه إجماع الأمّة الإسلامية، وهذا منه بلا خفاء، فليس وجودها وجود الله، بل لهما وجود إمكاني موجود بإيجاد الله له، ومدّة وجوده مدّة بقائه، والله نورها: أي مُنوّرها في ما أفاض، وبعث فيها ولها، وهاديها، وسيأتي الكلام عليها في مجلدات الحجّة، وكفر هذا الكلام لا يخفىٰ علىٰ أهل العقول والأفهام، وكون النور والوجود حقيقة واحدة ـ لو سُلّم ـ لا يوجب ذلك، لكنه مفرّع علىٰ وحدة الوجود، واعتقادها كفر عقلاً ونقلاً وإجماعاً.

---

(١) «الكهف» الآية: ٤٩. (٢) «الحجر» الآية: ٨٥.

(٣) «أسرار الآيات» ص ٣٥ ـ ٣٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «أصول المعارف» ص ٩، ١١؛ «علم اليقين» ج ١، ص ١٤٧.

(٥) «إحياء علوم الدين» ج ١، ص ٣٧، ٢٨٩؛ «غوالي اللآلىء» ج ٤، ص ١٠٤، ح ١٥٤.

وليست المعية ذاتية، بل فعلية صفاتية، وتعالىٰ | الله | عن المداخلة والممازجة للفعل، حالته ومعه وبعده، وكم آية وحديث [أخذه من] ابن عربي، وردّه إليه.

قوله: «وبرهانه أنه تعالىٰ» ... إلىٰ آخره.

أقول: أمّا أنه تعالىٰ بسيط [حقيقي][1] لا كثرة فيه بوجه، حتىٰ اعتباراً، فحق، لكن مَن هو كذلك لا يكون |كل| الوجود، وإلّا لزم وحدة [الموجود][2]، فتكون فيه كثرة من جهة عروض أشياء له، وبثبوتها أزلاً، لأنه أصلُها، وهي فيه، وصرّح به، فتكون الأشياء إمّا مستجنّة فيه ـ كالعدد في الواحد، والشجرة في النواة ـ أو لوازم، ويكون مادة لها، أو من تجلي الذات للذات ـ كما زعموا ـ وهو يرجع للذات.

ولقد صرّح الملّا[3] وغيره في غير موضع: أنّ العقل والواجب بسيط الحقيقة، وهو كل الوجود، وكيف يكون كلّه، ولا ذكر لغيره في مقام الأزل بوجهٍ مطلقاً؟ بل النسب والأغيار والثبوت والنفي منقطعة دونه، ولا اعتبار لها معه، وهذا يوجب اعتبارَ غيرِه معه.

وأما قولُك: «كل الوجود» قبل فلزم التركيب والفقد والوجدان فيه، وهو الذي فررت عنه ـ بزعمك ـ لنفي الوجود الإمكاني عنه، ليس نفي كمال ولا راجع للذات، بل للممكن، ونفىٰ هو وجود الممكن في مقامه، لأنّ مقام الذات لانفي ولا إثبات، ولا لانفي ولا نفي لا ولا إثبات ولاغيرها من الاعتبار، وإذا بطل ذلك بطل كون ملاحظة أحدهما يوجب التركيب، لرجوعه لغيره، وليس البسيط كذلك، وإلّا بطل كونه بسيطاً، بل الذي انعدمت الأشياء دونه، فلا تركيب فيه بوجهٍ، ولا إثبات فيه، حتىٰ النفي، [وإلّا][4] تحقق التركيب فيه، وصلح التركيب الثبوتي، وهو محال، ووجوه [إشكال] هذا القول لاتحصىٰ فتأمّل، نعوذ بالله منه.

قوله: «وحدته ليست» ... إلىٰ آخر قوله.

أقول: إذا خالفت وحدته الوحدات، كيف تكون مقوّمة لها جامعة، فتكون كلّية من [جنس][5] الوحدات، أو لجمع المادة للأنواع وماتحتها، أو علىٰ نحو ما سبق؟ ثمّ

---

(١) في الأصل: «حقّ».

(٢) في الأصل: «الوجود».

(٣) انظر: «كتاب المشاعر» ص٥، ٤٩؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥؛ «الشواهد الربوبية» ص ٤٧؛ «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٦٨.

(٤) في الأصل: «ولا».

(٥) في الأصل: «بعض».

وهذا كفر لا يخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ فهم، فضلاً عن الراسخين، وليس عند الراسخين منه إلّا إبطاله والحكم بكفر معتقده، لكنه وضع الاسم علىٰ غير مسمّاه، ويلزم علىٰ قوله مقارنته للأشياء وقيامها به وغير ذلك. وكون الوحدة عين الكثرة بجهةٍ واحدة، من غير لزوم كثرة بوجه، من هذيان القول الذي لايعرف معناه قائله، وضلال الشيطان يبلغ ذلك.

قوله: «فهو الأوّل والآخر» ... إلىٰ آخره.

أقول: نعم هو كذلك، لكن ليس المراد منها مافسّره به وحرّف به ـ من أنه حقيقة الأشياء ومقوِّم لها فيكون أولاً آخراً، فتكون الذاتُ الغايةَ ـ ولأنه إذا كان | بسيط | الحقيقة وكل الوجود ومنبسطاً عليها، فهو مع الأشياء لا بممازجة ولا مباينة، إذ الشيء لايمازج نفسه ولا يباينها، والإمكان اعتباري، وكذا الماهية، وغير مجعولةٍ ومستجنّةٍ فيه ـ تعالىٰ ـ أزلاً، فهل مسلم يدّعيه يقول بهذا في الله، فضلاً عمّن يدّعي المعرفة والاطّلاع علىٰ الأسرار؟ لا، بل علىٰ قول أهل التصوّف، وهو قبيح ظاهر، وما قدرت المتصوّفة والنصارىٰ في عيسىٰ وأشباههم أن تقول ذلك، فهم أزادوا عليهم.

بل هو معها بالظهور والفعل، لابممازجة ولاعرضاً، وبحسب الظهور ـ ودونها ذاتاً ـ والأغيار، كالسراج والأشعة، والوجه وصورته، وهذا معنىٰ مباينة الصفة، الواردة في كلام علي عليه السلام: (**وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة**)[1]، وليس معناها كما زعم: أنّ الحقيقة واحدة وإنّما الفرق بالصفة اعتباراً، وهي الوجوب والإمكان، والحقيقة واحدة.

وهذا مثل قول المتصوفة: «أنا الله بغير أنا»، و«سبحاني ما أعظم شأني»[2] وهو حقيقة الخلق وخلقهم، فلا فرق معنىً، كما لا يخفىٰ [ـ] معتقده.

وإحاطته إحاطة قيومية ظهورية بصنعه وإمداده، وهو نفس الصنع والمصنوع، لا بذاته، فلا دلالة في ذلك علىٰ قوله الساقط، وقد أوضحنا ذلك في غير موضع، وأوضحناه، أن ليس عند الملّا إلّا الشبهة واعتقادات الصوفية في هذا الشرح وغيره، وأنّ كشفه مرآة ابن عربي ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ** ﴾[3].

قوله: «فمن تنوّر باطنه يشاهده» ... إلىٰ آخره.

---

(١) «الاحتجاج» ج١، ص٤٧٥؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص٢٥٣، ح٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «كتاب مناقب البسطامي» ضمن «شطحات الصوفية» ص١٤٣؛ «اللمع في التصوف» ص٣٩٠ نحوه.

(٣) «الأنعام» الآية: ١١٢.

أقول: بل يقول به من أظلم قلبه وكيف يُنَزّه عن الكثرة من هو منبسط كما قال؟ فهو لايعقل قوله، والبديهة الوجدانية وغيرها تكذّبه، وانظر لتمثيله له بالنور الحسّي والقذورات، تعالىٰ وتقدّس عنه، فلا يرضىٰ في نفسه ذلك، وهذا كلام ابن عربي في الفتوحات، وكتب عليه بعض المُحشّين بأنه:كيف ياشيخ تنسب لربّك مالا ترضىٰ لنفسك، وكيف يكون مقوّم الشيء لايلحقه من حكمه شيء؟.

قوله: «ممّا ينبّهك »... إلىٰ آخره.

أقول: عرفت سقوطه عن الحق، وليس ظهور الله لخلقه بذاته، وحقيقته حقيقته، بل ظهوره لهم بهم، وليس في الخلق ذات الحق، بل خلو عنه ذاتاً مطلقاً وبالعكس[1]، لا مزايلة ذات، بل كالنور والشمس، ولا ذكر له عندها ولا معها ولا بالعكس، إلّا بالاستنارة الفعلية الظهورية، ولاتحقّق للأشياء في ذاته تعالىٰ، وفي ما حصل كفاية لظهور [ـ] القول واعتقاده، فالبحث معه هنا يحتاج إلىٰ مجلّد ضخم، وكلامه في مفاتيح غيبه وأسفاره كما نقلناه ـ هنا ـ عنه أقبح، وكذا كلام الكاشاني، أعرضنا عن نقله اختصاراً واستعجالاً، سبحانه وتعالىٰ عما يصفون.

والأصل الذي أوجب لهم | الاشتباه | نظرهم لكلام ابن عربي أولاً واعتقاده، وحرفوا به الكلم عن مواضعه لقصورهم، فلمّا نظروه برأيهم حتىٰ وصلوا لمقام الفؤاد وبدء الإنسان، فوجدوه منزهاً عن قيوده كيفاً وكمّاً ـ وهو مقام حقيقة معرفته، كما ذكره علي عليه السلام لكميل[2]، وسمعوا بتنزيه الله ـ اعتقدوا أنه الله، أوَ لا علموا أنه فعله الدال وصفته الحادثة الدالة؟ فزلوا في أسمائه، وهي في نفسها حدود مخلوقة، هذا قصارىٰ منشأ ضلالهم، وظهور الشيء الدال عليه غيره، ولايكون دالاّ إلّا كذلك، لابجهة تحديده وكمّه وكيفيته، وإن كانت فإنه تعالىٰ لا يُعرّف بشبه ولانظير ولامثل، وجلّ جناب الأحد الأزلي عن هذا الخطابات، فذرهم وما يفترون.

وإذا قال في ذاته تعالىٰ ماسمعت، فقوله في التكاليف، وخلقه الخلق وتوحيد الألوهيّة مُجتثّ لا أصل له، ونحو ما قاله هنا قال في توحيد الأفعال والأمر بين الأمرين ـ وكذا

---

(١) في الحديث: (إن الله خلوّ من خلقه، وخلقه خلو منه) «الكافي» ١ / ٨٢، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٣، ص ٨٣، ح ٤، ٥.

(٢) «جامع الأسرار» ص ٢٩، وفيه: (الحقيقة: كشف سبحات الجلال من غير إشارة).

تلميذه ـ وسيأتي نقله في مجلد العدل، إن شاء الله تعالىٰ.

والأزلي لا ينزل بذاته للحدوث ومقامه ولا بالعكس، وعلىٰ ماسمعت منه يكون الممكن حاصلاً من حقٍّ خالص وعدم خالص، هو الإمكان الاعتباري، إذ الماهية هي الأعيان عنده، وهي قبله غير مجعولة فيها الحقائق، وهي مرادة للحق، وظهورها عرضاً بانتسابها لذاته تعالىٰ وتقدّس. ولنعرض عن طول البحث معه في إبطال وحدة الوجود ـ وأنّ للتعدد والوجود الظاهر حالات وتعيّنات عرضية من شؤون الذات، وليس في نفس الأمر إلّا الذات الأحدية، ولا وجود لغيره، لبداهة البطلان عقلاً ونقلاً.

وقال في الكتاب السابق في توحيد الألوهية، وأنه لا شريك له فيها: «براهينه كثيرة منها: أنّ العالم كلّه واحد شخصي، وتعدد العوالم علىٰ سبيل إحاطة بعضها ببعض».

ثمّ قال: «وإذا كان كذلك كان الإله واحداً في الألوهية، وكذا الصانع».

ثمّ ذكر الآية في جملة آياتٍ، وقال: «تشخّص المعلول بتشخّص فاعله المفيض لوجوده، إذ الوجود في كل شيء عين تشخّصه، وهو عين وجوده، وكما لايكون لواحد شخصي وجودان ولا تشخّصان كذا لايكون له موجدان مشخّصان؛ لتنافيهما، وكذا الحال في الاتصاف بمبدئه وجوداً وتشخّصاً، فهذا معنىٰ الآية، لا الذي توهمه بعضهم من وقوع العربدة والنزاع بين إلٰهين مفروضين، فإنه كلام خطابي شعري، جلّ جناب الحق عن مثل هذا النقصان، ويؤيّد ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾[1]»[2] انتهىٰ.

أقول: أمّا التقرير الذي أشار له ثابت، ورام تضعيفه بضعف العبارة، فعرفت صحّته، وأنه لازم التعدد، فما لم يظهر فعل للواجب تعالىٰ لادليل عليه، ولايظهر دليله إلّا بتعدد الفعل، والعالم ممتزج مرتبط من غير تضاد، وما أشار له دليل آخر.

الدليل الثالث: واجب الوجود لابدّ وأن يكون كاملاً من جميع الجهات والوجوه، ولو تعدد لم يكن كذلك، فلا يمكن تعدده وإلّا اختلّ ذلك وفسدَ، وكلامه ظاهر.

الدليل الرابع: وجوب الوجود حقيقة غير إمكانية، فلا يمكن فرض التعدد، بخلاف الممكن، مجرداً كان أو مادياً، فتساوي نسبة غيره غيره، ومنه الأعداد، فثبوت فرض من

---

(١) «الرعد» الآية: ١٦.

(٢) «أسرار الآيات» ص ٣٤، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

الأعداد وهو الاثنان له ـ دون سائرها ـ ترجيح بلا مرجّح، وهو محال، فما زاد على الواحد محال، بخلاف الممكن فله قبول الزيادة والتعدد الكوني إلّا أن يمنع منه مانع.

الدليل الخامس: قوله تعالىٰ: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُمْ عَلَىٰ بَعضٍ سُبْحَانَ اللهِ عِمَّا يَصِفُونَ ﴾[1] وتقرر بأنحاءٍ، ولنذكر منها [تقريرين][2]:

أحدهما: أنه لو تعدد الواجب فلكلّ خلقٌ البتة، وإلّاكان أحدهما بخيلاً معطّلاً، وهو ينافي معنىٰ الوجوب الذاتي، فلابدّ وأن يمتاز خلقُ كلٍّ عن الآخر، مع أنّا لم نجد انفكاكاً للعالم، بل كلّه مرتبط. وأيضاً نسبة بعض دون آخر ليس أولىٰ من العكس، فيلزم الترجيح لا لمرجّح.

فإن فرض مرجّح فهو خارج عنهما، وهو الواجب حينئذٍ، لاستحالة حدوث المرجّح، وأيضاً لاتكون الأرض وسط السماء، وكذا المواليد والعناصر، بل كلّ يذهب بخلقه، فلمّا بطل اللازم بطل الملزوم، وهو التعدّد.

ثانيهما: لو كان في الوجود أكثر من واجب واحد لكان كل واحد أكمل من جميع ماسواه، كما هو مقتضىٰ وجوب الوجود، فذلك يقتضي أن يكون أعلىٰ من الآخر، ومتىٰ كان أحدهما أعلىٰ فالناقص غير واجب، فمقتضىٰ الكمال لوكانا اثنين [علوُّ][3] بعضهم علىٰ بعضٍ، والتالي باطل فكذا المقدّم.

الدليل السادس: في توحيد الصدوق، بسنده عن الفضل بن شاذان، قال: سأل رجلٌ من الثنوية أبا الحسن علي بن موسىٰ الرضا عليه السلام وأنا حاضر، فقال له: إني أقول: إنّ صانع العالم اثنان، فما الدليل علىٰ أنه واحد؟ فقال: (**قولك إنه اثنان دليل علىٰ أنه واحد، لأنّك لم تدّعِ الثاني إلّا بعد إثباتك الواحد، فالواحد مجمع عليه، وأكثر من واحدٍ مختلَفٌ فيه**)[4].

وهذا الدليل من مقام الموعظة الحسنة، وصحّته ولزومه ظاهر.

الدليل السابع: ممّا برهن عليه عقلاً ونقلاً أنّ وجود الواجب غير زائد علىٰ ماهيّته، بل [ليس] له ماهية وراء الوجود بكل الأنحاء فلا يجوز فيه التعدد، وإلّا لم يكن عين ماهيته.

الدليل الثامن: الواجب إمّا يمتنع تعدده، وهو المطلوب، أو يُمكن، و حينئذٍ تكون

---

(١) «المؤمنون» الآية: ٩١.

(٢) في الأصل: «برهانين».

(٣) في الأصل: «علا».

(٤) «التوحيد» ص ٢٧٠، ح ٦.

نسبة الأعداد إليه على السواء، من الاثنين فصاعداً، فتخصيص عدد دون عدد آخر يحتاج إلىٰ مخصّص ومرجّح، فلا يقف عدد الآلهة إلىٰ عدد، بل إمّا يذهب لا إلىٰ نهاية أو عدم مخصّص، إذ [الفرض](١) أنّ وجوب الوجود لا يقتضي الوحدة لذاته.

الدليل التاسع: الوحدة أصل وما سواها فرع، والفرع لايساوي الأصل بل حادث. ووجه آخر: إثبات الزائد علىٰ المدّعىٰ بالدليل، ولا دليل لهم، والأصل العدم، كما ستعرف ضعف شُبهِهِم.

الدليل العاشر: الواجب تعالىٰ لايكون إلّا عرياً عن جميع القيود، كما هو مقتضىٰ الواجب بالذات، فلابدّ وأن [يكون](٢) حقيقة الموجود المطلق حتىٰ عن قيد الإطلاق، فلو فرض التعدد لم يكن كذلك، فإذن فرض التعدد مستحيل، بل كلّما فرض العقل ـ بتعمّل الوهم ـ ثانياً وَجَده في نفس الأمر هو هو، فلا تعدّد أصلاً.

الدليل الحادي عشر: وارد النفس واحد، فالنقيضان لايجتمعان في النفس دفعة، وإن اجتمعا فجهته غير التناقض، و حينئذٍ يخرج الفرض، ولا صانع أكثر من واحد، وإلّا لصحّ هذا الفرض، وهو محال.

الدليل الثاني عشر: تشخّص كل موجود بوجوده، ولامناص عنه في الواجب، فحقيقته هي صرف الوجود وتشخّصه عين ماهيّته، فلو لم تقتض ماهيّة الواجب الوحدة بذاتها لم يكن تشخّصه عين ماهيّته، لامتناع التعدد حينئذٍ، ولا يجوز كون تشخّص الواجب بأمر داخل فيه أو عارض لازم أو مفارق، بالبرهان المضاعف.

الدليل الثالث عشر: واجب الوجود لذاته إمّا أن يقتضي الوحدة بذاته، أو يقتضي التعدد لذاته، أو لا يقتضي شيئاً منهما، فإن اقتضىٰ الوحدة بذاته فالمطلوب، إذ لا يكون الاقتضاء حينئذٍ إلا فوق التمام، وإن اقتضىٰ التعدد لذاته يلزم أن لايتحقق واحد مع احتياجه إلىٰ أمور زائدة وهو محال، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان ممكناً؛ لاحتياجه حينئذٍ إلىٰ الوحدة، أو التعدد إلىٰ أمر زائد، فإذا بطلا تعيّن الأوّل، وكان واجب الوجود واحداً، ولا سبب له خارجاً أو داخلاً غير ذاته، وهو المطلوب.

الدليل الرابع عشر: الواجب الحقيقي التام إمّا يقتضي الوحدة لذاته فهو المطلوب، وإن

---

(١) في الأصل: «الغرض». (٢) في الأصل: (تكون).

لم يمنع الشركة لذاته لم يوجد في نفس الأمر محض الوجود وصرافته.

الدليل الخامس عشر: الواجب إمّا غنيّ وكامل مطلقاً أو لا، فإن كان الأوّل فلا اثنينية، لامتناعها بدون أن يكون في [أحدهما][1] كمال ليس في الآخر، وإلّا فلا تثنية، وإلّا ليس بواجب.

الدليل السادس عشر: لو تعدد الواجب فوجود أحدهما وحقيقته غير الآخر بديهة، وإلّا فلا تعدد، فإذا قلنا: أحدهما ليس الآخر، فحقيقته إن كانت عين هذا السلب ومصداقه كان حقيقة الواجب أمراً سلبياً عدميّاً، وليس كذلك، ولزم من تصوّره تصوّر هذا السلب، وإن كان غيره لزم تركّب الواجب ـ ولو ذهناً ـ من | أمر | وجودي هو ماهيته ومن أمر آخر به يكون غير الآخر، والتالي باطل فكذا المقدّم، فلا تعدد في حقيقته، فافهم.

الدليل السابع عشر: الوجود الحقّي لايجوز كون معناه جنساً تحته أنواع، ولا نوعاً تحته أشخاصاً، لأنّ النوع لا يحتاج إلىٰ الفصل في كونه متّصفاً بالمعنىٰ الجنسي، بل في كونه وجوداً ومحصّلاً للحصّة، وكذا الشخص واحتياجه إلىٰ المشخص، فلا يمكن كون الواجب جنساً، وإلّا لكان النوع محتاجاً إلىٰ الفصل، لتحصيل المعنىٰ الجنسي، ولا نوعاً وإلّا احتاج إلىٰ الفصل في التحصيل النوعي، لتعيّن أن يكون الوجود واحداً أحداً بذاته، مانعاً من الشركة من كل وجه، ضرورة أنه لايجوز كونه عرضياً لذات الواجب، وإلّا لم تكن الذات بذاتها موجودة، مع استلزام المعلولية.

الدليل الثامن عشر: لو فرض ـ مثلاً ـ خالق السماء غير خالق الأرض، أو خالق الخير غير خالق الشر، فإمّا أن يكون خالق واحد قادراً علىٰ خلق الآخر وبالعكس، أو عاجزاً.

وعلىٰ الأوّل يلزم الترجيح لا لمرجّح في كل واحد منهما، لتساويهما في جميع ما يلزم الخالقية، كما هو شأن الشريك، خصوصاً في واجب الوجود، وفرض الترجيح في جهة غير ثابت مع العموم.

ويلزم أيضاً حينئذٍ أن يكون وجود أحدهما ـ لا علىٰ التعيين ـ عبثاً باطلاً، كما لايخفىٰ.

وعلىٰ | الثاني | يلزم عجزهما جميعاً، فالواجب غيرهما، وإن أثبت المجموع غيرهما فهما [معلولان][2] والواجب الخارج، وهو واحد بسيط.

---

(١) في الأصل: «أحدها».

(٢) في الأصل: «معلومان».

الدليل التاسع عشر: لابن بابويه في التوحيد: «لو كان الصانع اثنين، فإمّا أن يكون كل منهما قادراً علىٰ منع صاحبه عمّا يريد، أو غير قادر، فإن كان كذلك فقد جاز عليهما المنع، ومن جاز عليه هذا فهو حادث كالمصنوع، وإن لم يكونا قادرين ثبت العجز لهما»[١] فلا يلّقبان بالواجبية.

الدليل العشرون: له أيضاً في التوحيد: «كل واحد منهما إمّا أن يكون قادراً علىٰ أن يكتم الآخر شيئاً أو لا، فإن كان كذلك فالذي يجوز عليه الكتمان حادث كالمصنوع، وإن لم يكن قادراً كان عاجزاً، والعاجز حادث»[٢].

وقال المجلسي في البحار، بعد نقله كلام الصدوق، مالفظه: «وهذا الكلام يُحتجّ به في إبطال قديمين، صفة كل واحد منهما صفة القديم الذي أثبتناه، فأمّا ماذهب إليه ماني وابن ديصان من خرافاتهما في الامتزاج، ودانت به المجوس من حماقاتها في أهرمن ففاسد بما به يفسد قدم الأجسام، ولدخولهما في تلك الجملة اقتصرت علىٰ هذا الكلام فيهما ولم أفرد كلّاً منهما بما يُسأل عنه منه»[٣].

أقول: مثبت النور والظلمة يثبت لكلٍّ فعلاً أو قدرةً، بل هي لكل موجود قديم، فيردّد فيهما ماذكر من جهة القدرة، كما يبطل التعدّد من أدلة أُخر، فتدبّر.

الدليل الحادي والعشرون: الاثنينية إمّا تكون من جهة الذات والحقيقة [كالسكون][٤] والحركة، أو من جهة جزء خارجي كان، كالإنسان والفرس، أو ذهني كالسواد والبياض، أو من جهة كماليّته ونقصٍ في نفس الحقيقة المشتركة، كالسواد الشديد والضعيف، أو بسبب أمرٍ زائد، كالكاتب والأمّي، وشيء من هذه الوجوه لايصح كونه منشأً لتعدّد الواجب.

أما الأوّل: فلاتّحاد حقيقة الوجود الصرف، بل حقيقة الشيء لاتعدد فيها. وأمّا الثاني والثالث فلبساطته. وأمّا الرابع فلكماليته وكون كل ناقص معلولاً. وأمّا الخامس فلاستحالة كون الواجب متأخراً عن مخصص خارجي، بل كلّما فرض غيره فهو حادث متأخر عنه، والواجب غني مطلقاً، فاتّضح ـ من كثير ممّا سبق ـ أنّ محض الوجود الخالص كونه كذلك

---

(١) «التوحيد» ص٢٦٩، ذيل ح٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٢٦٩، ذيل ح٥، بتفاوت في الألفاظ.

(٣) «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٢٩، ذيل ح١٨، عن الصدوق في «التوحيد» ص٢٦٩، ذيل ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «كالسواد».

يقتضي كونه واحداً بذاته لابشيء آخر، وإلّا لم يكن كذلك، فلا تعدد أصلاً، فقد شهد الوجود بذلك كما قال تعالىٰ: ﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلّا هُوَ ﴾[1].

الدليل الثاني والعشرون: كل اثنين مسبوقان بالغير، ولا شيء من الواجب مسبوق بالغير، فلا شيء من الاثنين بواجب. والصغرىٰ ظاهرة لمن تصوّر مفهوم الاثنين، والكبرىٰ ضرورية، وبيان النتيجة تردّه إلىٰ الشكل الأوّل بعكس كبراه، هكذا: كل اثنين مسبوقان بالغير، ولا شيء من المسبوق بالغير بواجب، ينتج: لاشيء من الاثنين بواجب، وينعكس إلىٰ: لا شيء من الواجب باثنين، وهو المطلوب.

ولك ترتيبه من الشكل الأُول: هذان الاثنان مسبوقان بالغير، وكلّ مسبوق بالغير حادث، فالاثنان حادثان.

الدليل الثالث والعشرون: قد عرفت حقيقة الواجب ليس بماهية كلّية ـ وسبق تغليط المنطقي ـ ولا مطلق ولا جزئي، أي مقابلاً للتقييد في الاعتبار، ولا عام ولا خاص، ولا غير ذلك ممّا يلحق حقيقة الوجود، فإنّ جميع هذه الاعتبارات تلحقه، فحقيقته عارية عن جميع ذلك، فلا يصح كونها أكثر من واحد، وإلّا كانت مقيّدة، وهو فرع غيره، فلا يكون واجباً، وهذا خلفٌ.

وقد نظم السيد قطب الدين ﷺ في قصيدته التائية عدة براهين، سقتُ لك ذكرها؛ لحسن القصيدة ولجريه علىٰ الطريقة المحمدية، قال ﷺ وأجاد فيما قال:

بيان لتقديس الوجود بذاته	وتوحيده بالذات والأحدية
وتنزيهه عن وصف كل الخليقة	وعن حدّه في عقلنا بالإشارة
لأنّ وجود الحق صرف حقيقة	ومحض وجودٍ في كمال البساطة
وإلّا لقد كان الوجود مقدّماً	علىٰ ذاته بالذات والأوليّة
علىٰ أنه لم يبق صرف حقيقةالـ	ـوجود الذي تركيبه بالضرورة
ومعنىٰ غناه والبساطة ثابت	فذانك برهانان للأحدية
وإذ ليست اثنينية في حقيقة	بماهيّة عقلاً بحكم البداهة
فإن كان ثانٍ للوجود بذاته	يكن هوَ هوَ لا غير من غير مرية

---

(١) «آل عمران» الآية: ١٨.

وذلك أنّ الله حـــقٌّ وإنّــــما ... ســواه فـفانٍ بـاطل فـي الحـقيقة
فــلو كـان غـير الله آلهـة فـلم ... يكــن كـائناً بـالحق كـلّ البـرية
إذن فسـد الأكـوان إذ لم يكـن لهـا ... وجـــود وقــيّوم بـذات أصــالة
عــلىٰ أنّ كـلّاً مــن أولئك عــادم ... كـــمالاً لدىٰ تـمييزهم بـالهوية
وليس له قـدر الكـمال الذي بــه ... قـد امـتاز مـعنىٰ غيره بـالإضافة
إذن لعـلا بـعضٌ عـلىٰ بـعضهم ولم ... يكـونوا تـماماً فـي وجـود وقـدرة
فـإن زعـموا فـي الكـون آلهـة كـما ... يـقولون مـن غـير اسـتناد وحـجّة
إذن لابــتغوا عــند افـتقار ذواتـهم ... ســبيلاً إلىٰ ذي العــرش والأزليـة
فســبحانه عـمّا يـقولون عــالياً ... عــلوّاً كـبيراً عـن لحـاظ الإشـارة
فــهل خــلقوا خـلقاً تشـابه خـلقه ... عــليهم بـل الخـلّاق ربّ البـرية
هــو الواحـد القـهار يـقهر كـلّ مـا ... ســواه بــديمومية ســرمدية
ولو كـان للـباري شـريك لقـد أتت ... رســائله مــن مـلكه بـالهدايـة
ولكـــن إلهٌ واحـــدٌ لاشـريك له ... بـــديع بــقيوميّة صــمدية
ألا إنّ هـذا القـدر يكـفي لكـل مـن ... يــوحّده ســبحانه بــالأدلّة
وقـد كــان بـرهان التـمانع كـافياً ... علىٰ نهج تقريري بلا شـوب شـبهة
وهـذا سـبيل عـمَّ قـد كـان مـنهجاً ... وسيعاً لأهل العقل في كـل رتـبة[١]

إلىٰ آخر الأبيات، وأشار في الأبيات -كما هو ظاهر- إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[٢] وقوله: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ ﴾ إلىٰ ﴿ يَصِفُونَ ﴾[٣] وإلىٰ قوله: ﴿ قُل لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ ﴾ إلىٰ ﴿ كَبِيراً ﴾[٤] وإلىٰ قوله: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾ إلىٰ ﴿ الْقَهَّارُ ﴾[٥] وقول علي عليه السلام لابنه الحسن كما سمعت، وشرح جميع ذلك ظاهر للفطن ممّا سبق.

الدليل الرابع والعشرون: لو كان في الوجود واجبان لم يكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه، إذ لابدّ من مميز، ولا لا اشتراك من جميع الوجوه، إذ لابدّ من الشركة في وجوب

---

(١) قوّمت القصيدة بتصرف.
(٢) «الأنبياء» الآية: ٢٢.
(٣) «المؤمنون» الآية: ٩١.
(٤) «الإسراء» الآية: ٤٢ - ٤٣.
(٥) «الرعد» الآية: ١٦.

الوجود، فلابدّ من الاشتراك والتمايز بأمر داخل، فيلزم تركيب الواجب ممّا به الامتياز والاشتراك، وهو محال، لاقتضائه التركيب المقتضي للافتقار والحدوث المنافيين للوجوب، مع أنّا ننقل الكلام إلىٰ أجزائه، فإمّا واجبة أو حادثة، والأوّل يوجب التعدد، والثاني يوجب احتياج الواجب. إلىٰ غير هذه البراهين النافية لتركيب الواجب، وهذا البرهان هو المشهور علىٰ ألسن المشّائين.

ولابن كمونة[1] علىٰ هذا الاستدلال الدال علىٰ التوحيد شبهةٌ مشهورة بافتخار الشياطين، وهو: أنه يجوز أن يكون واجبا وجودٍ، والامتياز بينهما بتمام حقيقتهما | لا | لأمر داخل فيهما أو في أحدهما، ليلزم التركيب، بل الاشتراك بأمر عرضي عام، لا الوجوب والوجود المطلق، فلا يلزم حينئذٍ محال، وهو التركيب، فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يتم الدليل المشار إليه.

وقد اشتهرت هذه الشبهة وعجز جمعٌ عنها، حتىٰ لُقّبت بالداء العضال، ومنهم من ردَّ بها هذا الاستدلال. وليس كما ظن وتوهم، بل مبنيّة علىٰ باطل ممنوع بالبرهان المضاعف، وسبقت الإشارة له، وهو أنّ هنا وجوباً ووجوداً مطلقين عارضين لهما وللواجب الأحد، كما اشتهر علىٰ لسان المتكلم المذبذب، واشتهر علىٰ لسان المشّائي بغير فعال.

أقول: وهو أظهر من أن ينبّه علىٰ بطلانه، إذ كيف يكون هنا وجوب ووجود عارضان غير الوجوب والوجود الذاتي، الذي ليس بزائدٍ بوجه أصلاً؟ وإلّا لكان هذا العارض مُعلّلاً بالذات، مؤخراً وجوداً ووجوباً عن الذات الواجبة، فيكون مفتقراً فهو حادث، وأيضاً كيف يتحقق العروض، وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالىٰ؟

وأيضاً العروض يقتضي الاتّصاف، فإمّا يكون بذاته كاملاً ومستجمعاً لكمال هذا مطلقاً بذاته، [أو][2] تكون له جهة قوة وتقوم الحوادث بذاته.

وإن قيل: [بتعمّل][3] الوهم.

قلنا: فليست أحكامه بلازمة للذات، فكان الله ولا وهم ولا متوّهم، فإن كان انتزاعه من وجودات الممكنات فلا يلحق الواجب، بل يقتصر عليها، إلّا أن يقال: إنّ الواجب محل للانتزاع، فهو إمّا محسوس أو متصور، مكتنه عقلاً، فاتّضح أنّ التمايز لايصح بأمر عارض

---

(١) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ١، ص ١٣٢؛ ج ٦، ص ٥٨.

(٢) في الأصل: «و».

(٣) في الأصل: «يستعمل».

لها، بل لابدّ وأن يكون بأمرٍ ذاتي كالفصل، واحترقت الشبهة وقام الدليل تاماً.

ولو جاز بناؤهم بجدالهم، قلنا: هذا لايدفع التركيب مطلقاً، فهو مركب ممّا به الاشتراك، وإن كان عرضياً، وممّا به الامتياز، وهو الذات، للاشتراك في هذا العالم، ومن البديهي استحالة مافرضه وسقوط الشبهة، فلا شبهة، فمن المحال أن يكون واجبان قديمان ذاتي لهما، ولا يكون اشتراك فيه، أو يكون الاشتراك في عرضي ولا ينجرُّ منه ويلزم في الذاتي، إنه لمن المحال.

قال ملّا صدرا الشيرازي في الأسفار، في دفع هذه الشبهة - بعد أن قال بوجودها في كلام مَن تقدم عليه - ما حاصله «إنّ مفهوم واجب الوجود إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذاتيهما من غير اعتبار حيثيّة خارجة عنها أو باعتبارها، والثاني مستلزم للإمكان والنقص، وأمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات ـ من غير حيثية مطلقاً ـ لا يمكن كونه حقائق مختلفة الذوات، متباينة المعاني، غير مشتركة في ذاتي أصلاً. ومن له فطرة يحكم بأنّ الأمور المتخالفة، من حيث كونها متخالفة، بلا حيثية جامعة فيها، لا يكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به.

نعم، يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة تماثلها، كالحكم علىٰ زيدٍ وعمرو بالإنسانية، من جهة الاشتراك في تمام الماهية، لا من حيث العوارض، أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك، كالحكم علىٰ الإنسان والفرس بالحيوانية، من جهة الاشتمال علىٰ المعنىٰ الجنسي، أو في معنىً عرضي، كالحكم علىٰ الثلج والعاج بالأبيضيّة، أو كانت تلك الأمور المتباينة متّفقة في أمرٍ خارج نسبي، كالحكم علىٰ مقولات الممكنات بالوجود، أو متفقّة في مفهوم سلبي كالحكم علىٰ ما سوىٰ الواجب بالإمكان، وماسوىٰ هذه الوجوه من الجهات الاتّفاقية فلا يُتصور الحكم فيها بأمرٍ مشترك بلا جهةٍ جامعة ذاتية أو عرضية، فإذا حُكم علىٰ أمورٍ متباينة ذاتاً، بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرىٰ غير أنفسها، فلابدّ هناك ممّا به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها، فيلزم تركّب الذات من الجنس والفصل، والتركيب بأي وجهٍ كان ينافي الوجوب»[1] انتهىٰ.

أقول: هذا ولو تأمّلت معنىٰ وجوب الوجود وجدت الشبهة أيضاً غير متصورة، إذ

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ١، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

كيف يتصور التمايز ذاتاً بما يؤول إلىٰ المباينة، وهما واجبا وجود؟ نعم يتصور بالأشدّية والأضعفية، وحينئذٍ لا واجب إلّا واحد.

مثلاً: لايمكن أن يقال لبياضين متساويين رتبة فيه: إنهما متباينان ذاتاً، بل إمّا مشتركان ماهيةً، أو في أمر داخل. فاتّضح لديك أنّ البرهان علىٰ توحيد الواجب قائم متواتر، كلّ واحد تامّ، فضلاً عن ضمّ بعض.

فقول جماعة من علماء الكلام ـ كما في زاد المسافرين[1] إشارة، وفي شرحه[2] تلويحاً، والشيخ حسين بن عصفور في سداد العباد، والمجلسي في البحار[3] والشيخ سليمان الماحوزي البحراني ـ: المعتمد والأقوىٰ، وأقوىٰ الأدلة هنا النقل وإنه سالم عن المعارض، والدليل العقلي غير حاسم، وكأنه ظن أنّ الدليل العقلي هو دليل التمانع كما قرره المتكلم، أو هذا الدليل مع عدم ردّ هذه الشبهة، وليته ذاق - هذا القائل - ماتُلي عليك من النصّ والآي ليرىٰ اشتمالها علىٰ البرهان العقلي كما سمعت، فإنه قد نزل به القرآن ونبيّه محمد ﷺ وآله ﷺ، في محاججاتهم مع أهل الملل وغيرهم، وكيف لا يكون برهان عقلي علىٰ مثل هذه المسألة، بل كيف يثبت بالسمع المجرّد، مع أنه لاتثبت حجّة إلّا بضمّ مقدمه عقلية؟ فلامناص منه، إذ النقل والعقل متعاضدان.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: إنه غير خفي علىٰ الفطن أنّ ما دلّ علىٰ توحيد الله تعالىٰ دلّ علىٰ نفي الضد عنه تعالىٰ، وعلىٰ نفي المثل أيضاً، وكيف يماثل المعلول علّته أو يضادّه ويمانعه، وهو مقهور له؟.

ومن المنصرح أن نفي المثل عنه والشريك والضدّ فيه نوع مقايسةٍ، وعلىٰ سبيل التجوّز، نشأ من تعمّلات الوهم، من نظر إلىٰ الزمان وأحكامه، وأولا إلىٰ نفس الأمر إلّا أنه ليس هناك ما ننسبه إليه نسبة زيد إلىٰ عمرو بالإنسانية أو بالعالميّة أو غير ذلك، بل في نفس الأمر منزّه عن هذا التنزيه أيضاً، فمثال السلب إلىٰ السلب البسيط.

التنبيه الثاني: مذهب الثنوية، الذاهبين إلىٰ وجود قديمين: أحدهما النور وهو فاعل

---

(١) «زاد المسافرين» ص٣٦. (٢) «شرح زاد المسافرين» مخطوط، ص٩٢.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٣٤.

الخير ولا يفعل غيره، وآخر فاعل الشر ولا يفعل غيره، قالوا: إنا نجد الشر والخير وهو حسن، والأوّل قبيح، وهما متضادان، والمتضادان يستحيل وجودهما عن واحد، فلهما مبدءان قديمان، إذ لو كان أحدهما حادثاً نقل الكلام إلىٰ محدثه، وإلّا فإمّا أن يكون لا مبدأ لأحدهما، فكيف يكون أثر من غير مؤثّر؟ أو يكون القبيح حسناً، أو يكون في الواحد جهة حسن وقبح فيكون مركباً ذاتاً، وجميع ذلك باطل، فتعيّن أن يكونا قديمين. واسم صانع الخير «يزدان» والشر «أهرمن».

وغير خفي أنّ ماسبق يبطل التعدّد جميعه، فيدخل فيه هذا القول، ولنردّه خصوصاً للإيضاح.

ولنجب عن شبهتهم ونشوّ غلطهم بوجوه:

الوجه الأوّل: فاعل الخير ـ مثلاً ـ هل يقدر علىٰ دفع الشر وفاعله بالنظر لذاته، أو لا يقدر؟ فإن قدر، وهو مخالف له ومضادّ لفعله، فلابدّ وأن يدفعه، وإن لم يقدر ثبت كونه عاجزاً، فليس بواجب، وهذا خُلفٌ.

الوجه الثاني: الأشياء المتضادّة أكثر من هذين، كالحمرة والسواد والبياض والخضرة، والخفيف والثقيل المطلق، فيلزمكم إثبات أكثر من ضدّين، لكثرة الأمور المتضادة، وهذه وجدانية، كالشر والخير.

فإن قُلتم: نعم، المتضادات كثيرة، ولكن يجمع الكل جهتان: جهة خيريّة وجهة شرّية.

قلنا: لِمَ لا يكون أيضاً هنا جهة جامعة بوجه، صحّحت صدورها عن واحدٍ، فينتفي ثبوت التعدد، وعدم الاطّلاع لا يدل علىٰ أنّ كون هناك جهة جامعة في حيّز المنع؛ كيف وأنتم استندتم إلىٰ إثبات التعدد بوجدان هذين الضدين؟ فكذا في غيره.

الوجه الثالث: لو كانا فاعلين للخير والشر لزم أن لا يمتزج حينئذٍ العالَم ويرتبط بعضه ببعض عُلوياً وسُفلياً، لاستحالة حدوث أثر ـ هو الالتئام والارتباط ـ بغير مؤثر. فإما أن يكون من أحدهما، وهو باطل، إذ واجد الخير ـ مثلاً ـ لا يقتضي ارتباط فعله بضده، بل عدمه، ولا توقّف شيء من أفاعيله علىٰ غيره المضادّ له، وإن كان من ثالث غيرهما، فهو الحاكم والقاهر لهما، والجامع الرابط بين أفاعيلهما، فهما عاجزان مضطرّان مقهوران للغير، فليس الواجب أحدهما.

الوجه الرابع: أنّا لا نجد في العالم شرّاً محضاً ليس فيه جهة خيرية، فمثل الأفاعي

والعقارب يصفها الحكماء في الأدوية، وغير ذلك مما ظهر، فضلاً عما خفي عن القوة البشرية، وكذا مثل الشياطين، فإنه حسن بالنسبة إلىٰ النظام الجملي، وكذا قاتل المعصوم، مع أنه قد يصدر عنه الخير ظاهراً وقتاً ما في جملة عمره، [والكافر][1] بنفسه قابل للخير وممكن تحصيله له ـ كما يدل عليه استجماعه للآلة والقدرة ـ وتمكينه وصدور بعض الخير منه وقتاًما وتكليفه.

ولا حاجة إلىٰ جريان صدور الشر في كل فاعل الخير، لتمامية الدليل بدونه، مع أنه يكفي فيه إمكان الصدور بحسب القدرة والآلة، وإن لم يقع لوجود الصارف، فالمعصوم يقدر علىٰ فعل المعصية، وإن لم تقع منه، وهذا لا ينافي العصمة، بل لازم استحقاقه للثواب، ويتحقق تركه للمعصية وغير ذلك، فانتفىٰ شقّ من الدليل، فبطل.

محاجّة الرسول لسائر الملل

وفي الاحتجاج، في محاجّة الرسول ﷺ لسائر الملل: (ثم أقبل رسول الله ﷺ علىٰ الثنوية الذين قالوا: النور والظلمة هما المدبّران، فقال: وأنتم فما الذي دعاكم إلىٰ ما قلتموه من هذا؟ فقالوا: لأنا وجدنا العالم صنفين: خيراً وشراً، ووجدنا الخير ضداً للشر، فأنكرنا أن يكون فاعل واحد يفعل الشرّ وضدّه، بل لكل واحد منهما فاعل، ألا ترىٰ أن الثلج محال أن يسخن، كما أنّ النار محال أن تبرد، فأثبتنا لذلك صانعين قديمين: ظلمة ونوراً.

فقال لهم رسول الله ﷺ: أفَلستم قد وجدتم سواداً وبياضاً وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة؟ وكل واحدة ضدٌّ لسائرها، لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد، كما كان الحر والبرد ضدّين، لاستحالة اجتماعهما في محل واحد؟ قالوا: نعم.

قال: فهلّا أثبتّم بعدد كل لون صانعاً قديماً، ليكون فاعلُ كلِّ ضدٍّ من هذه الألوان غيرَ فاعل الضدّ الآخر؟ قال: فسكتوا.

ثم قال: وكيف اختلط النور والظلمة، وهذا من طبعه الصعود، وهذه من طبعها النزول؟ أرأيتم لو أنّ رجلاً أخذ شرقاً يمشي إليه والآخر غرباً، أكان يجوز عندكم أن يلتقيا ماداما سائرين علىٰ وجههما؟ قالوا: لا.

فقال: فوجب أن لا يختلط النور والظلمة، لذهاب كل منهما في غير جهة الآخر، فكيف

---

(١) في الأصل: «والكل».

حدث هذا العالَم من امتزاج ما هو محال أن يمتزج؟ بل هما مدبّران جميعاً مخلوقان، فقالوا: سننظر في أمورنا)[1].

وللنقل لك ما ردّ به علىٰ عبدة الاصنام لجريهم في هذا المضمار، وإن كان سيأتي الكلام فيها خصوصاً:

(ثم أقبل علىٰ مشركي العرب فقال: وأنتم فلِم عبدتم الأصنام من دون الله تعالىٰ؟ فقالوا: نتقرب بذلك إلىٰ الله تعالىٰ.

فقال لهم: أوَ هي سامعة مطيعة لربّها، عابدة له، حتىٰ تتقربوا بتعظيمها إلىٰ الله؟ قالوا: لا، قال: فأنتم الذين نحتّموها بأيديكم؟ قالو: نعم. قال ﷺ : فلئن تَعبدُكم هي ـ لو كان تجوز منها العبادة ـ أحرىٰ من أن تعبدوها، إذا لم يكن أمركم بتعظيمها مَن هو العارف بمصالحكم وعواقبكم والحكيم فيما يكلفكم.

قال: فلمّا قال ﷺ هذا القول اختلفوا، فقال بعضُهم: إنّ الله قد حلّ في هياكل رجال كانوا علىٰ هذه الصور، فصوّرنا هذه الصور، نعظّمها لتعظيمنا تلك الصور التي حلّ فيها ربّنا. وقال آخرون منهم: إنّ هذه صور أقوام سلفوا، كانو مطيعين لله قبلنا، فمثّلنا صورهم وعبدناهم تعظيماً لله تعالىٰ.

وقال آخرون منهم: إنّ الله لمّا خلق آدم عليه السلام، وأمر الملائكة بالسجود له، فسجدوا تقرّباً لله، كنا نحن أحق بالسجود لآدم من الملائكة، ففاتنا ذلك، فصورنا صورته فسجدنا لها تقرّباً إلىٰ الله تعالىٰ، كما تقرّبت الملائكة بالسجود لآدم إلىٰ الله، وكما أمرتم بالسجود بزعمكم إلىٰ جهة مكة ففعلتم، ثمّ نصبتم في غير ذلك البلد بأيديكم محاريب، وسجدتم إليها، وقصدتم الكعبة لا محاريبكم، وقصدكم بالكعبة إلىٰ الله تعالىٰ لا إليها.

فقال رسول الله ﷺ : أخطأتم الطريق وضللتم، أما أنتم – وهو ﷺ يخاطب الذين قالوا: إنّ الله يحلّ في هياكل رجالٍ ... إلىٰ آخره ـ فقد وصفتم ربكم بصفة المخلوقات، أوَ يحلّ ربّكم في شيء حتىٰ يحيط به ذلك الشيء، فأيّ فرق بينه إذن وبين سائر ما يحلّ فيه، من لونه وطعمه ورائحته ولينه وخشونته وثقله وخفّته؟ ولِمَ صار هذا المحلول فيه محدثاً وذلك قديماً، دون أن يكون ذلك محدثاً وهذا قديماً، وكيف يحتاج إلىٰ المحال من لم يزل قبل المحال، وهو تعالىٰ لا

---

(١) «الاحتجاج» ج١، ص٣٨ – ٣٩، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

يزال كما لم يزل؟ وإذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول فقد لزمكم أن تصفوه بـالزوال والحدوث، وإذا وصفتموه بالزوال والحدوث فصِفوهُ بالفناء، لأنّ ذلك أجمع من صفات الحال والمحلول فيه، وجميع ذلك يغيّر الذات، فإن كان لم تتغير ذات الله بحلوله في شيء جاز أن لا يتغير، بأن يتحرك ويسكن ويَسودّ ويبيضّ ويحمرّ ويصفرّ، وتحلّه الصفات التي تتعاقب علىٰ الموصوف بها، حتىٰ يكون فيه جميع صفات المحدَثين، ويكون محدَثاً، تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً.

ثمّ قال رسول الله ﷺ: فإذا بطل ماظننتموه من أنّ الله يحلّ في شيء فقد فسد مابنيتم عليه قولكم. قال: فسكت القوم، وقالوا: سننظر في أمورنا.

ثمّ أقبل علىٰ الفريق الثاني، فقال لهم: أخبرونا عنكم إذا عبدتم صور مَن كـان يـعبد الله فسجدتم لها وصلّيتم، فوضعتم الوجوه الكريمة علىٰ التراب ـ بالسجود لها ـ فما الذي أبقيتم لربّ العالمين؟ أما علمتم أن مِن حق من يلزم تعظيمه وعبادته أن لا يساوىٰ به عبده؟ أرأيتم مَلكاً أو عظيماً إذا ساويتموه بعبيده في التعظيم والخشوع والخضوع، أيكون في ذلك وضع من حق الكبير، كما يكون زيادة في تعظيم الصغير؟ فقالوا: نعم.

قال ﷺ: أفلا تعلمون أنّكم من حيث تعظّمون الله، بتعظيم صور عباده المطيعين له، تزرون علىٰ ربّ العالمين؟ قال: فسكت القوم، بعد أن قالوا: سننظر في أمرنا.

ثمّ قال رسول الله ﷺ للفريق الثالث: لقد ضربتم لنا مثلاً، وشبّهتمونا بأنفسكم ولسنا سواءً، وذلك أنّا عباد الله مخلوقون مربوبون، نأتمر له فيما أمرنا، وننزجر عمّا زجرنا، ونعبده من حيث يريده منا، فإذا أمرنا بوجه من الوجوه أطعناه، ولم نتعدّ إلىٰ غيره ممّا لم يأمرنا به ولم يأذن لنا، لأنّا لا ندري لعلّه إن أراد منّا الأوّل فهو يكره الثاني، وقد نهانا أن نتقدم بين يديه، فلمّا أمرنا أن نعبده بالتوجه إلىٰ الكعبة أطعناه، ثمّ أمرنا بعبادته بالتوجّه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه، ولم نخرج في شيء من ذلك من اتباع أمره، والله حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام لم يأمر بالسجود لصورته التي هي غيره، فليس لكم أن تقيسوا ذلك عليه؛ لأنّكم لاتدرون لعلّه يكره ما تفعلون إذ لم يأمركم به.

ثمّ قال لهم رسول الله ﷺ: أرايتم لو أذن لكم رجل دخول داره يوماً بعينه، ألكمْ أن تدخلوها بعد ذلك بغير أمره؟ أو لكم أن تدخلوا له داراً أخرىٰ مثلها بغير أمره؟ أو وهب لكم رجل ثوباً من ثيابه، أو عبداً من عبيده، أو دابّة من دوابّه، ألكم أن تأخذوا ذلك؟ قالوا: نعم، قال: فإن لم تأخذوه

ألكم أخذ آخر مثله؟ قالوا: لا، لأنه لم يأذن لنا في الثاني، كما أذن في الأوّل.

قال ﷺ: فأخبروني، الله أولىٰ بأن لايتقدّم علىٰ ملكه بغير أمره، أو بعض المملوكين؟ قالوا: بل الله أولىٰ بأن لا يتصرف في ملكه بغير إذنه. قال ﷺ: فلم فعلتم؟ ومتىٰ أمركم أن تسجدوا لهذه الصور؟

قال: فقال القوم: سننظر في أمرنا وسكتوا.

قال الصادق عليه السلام: فوالذي بعثه بالحق نبياً، ما أتت علىٰ جماعتهم إلّا ثلاثة أيام حتىٰ أتوا رسول الله ﷺ فأسلموا، وكانوا خمسة وعشرين رجلاً من كل فرقة خمسة، وقالوا: ما رأينا مثل حُجّتك يامحمد، نشهد أنك رسول الله ﷺ)[1].

وقال الصادق عليه السلام: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: فأنزل الله تعالىٰ: ﴿ الحَمْدُ للهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾[2]، فكان في هذه الآية ردّ علىٰ ثلاثة أصناف منهم: لما قال تعالىٰ: ﴿ الحَمْدُ للهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضَ ﴾ فكان ردّاً علىٰ الدهرية الذين قالوا: إن الأشياء لا بدو لها وهي دائمة.

ثمّ قال: ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ فكان رداً علىٰ الثنوية الذين قالوا: إنّ النور والظلمة هما مدبّران.

ثمّ قال: ﴿ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ فكان رداً علىٰ مشركي العرب، الذين قالوا: إنّ أوثاننا آلِهة، ثمّ أنزل الله تعالىٰ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾[3] إلىٰ آخرها، فكان ردّاً علىٰ من ادّعىٰ من دون الله ضدّاً أو ندّاً)[4].

رجـعٌ: ولا يخفىٰ اشتمال كلام النبي ﷺ علىٰ البرهان الثاني، وبرهانه ﷺ الثاني يشتمل علىٰ البرهان الثالث والرابع؛ لقبوله للتقريرين، كما هو ظاهر.

وممّا يدلّ علىٰ الامتزاج والاختلاط أن كل سابق معدوم شرط للآخر أعمّ من أن يكون شرّاً أو خيراً وبالعكس، وكل جزئي تبع لجميع ماتقدّمه دخل فيه، كما يظهر من النباتات وغيرها، من أن بروزها إلىٰ كمالها، ومن المستحيل عند الفطرة كون أحد المُتلازمَين علّة

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٣٩ – ٤٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأنعام» الآية: ١. (٣) «الإخلاص» الآية: ١.

(٤) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٥، صححناه علىٰ المصدر.

تامة للأخرىٰ، أو يكون تلازم بين معلولي علّتين متضادتين أو يكون هذا اتّفاقاً.

وأمّا قول النبي ﷺ (وهذا من طبعه الصعود وهذه من طبعها النزول)[1]، أراد بما طبعه الصعود: النور، إذ هو طبع الخير لقوته، وكونه خيراً فهو أعلىٰ، وكذا الظُّلمة، ومثالهما في النور كضوء الكواكب والشمس وظلمة الأرض، فطبع أحدهما العلو والآخر السفل، فامتزاج هذين الأمرين المتضادّين المتقابلين [المحسوسين][2] لاينكر، يحتاج إلىٰ مؤلّف وجامع لهما، فلا صانعين، بل الصانع واحد، هو الجامع والمازج.

الوجه الخامس: وهو يغاير الأوّل بوجه، وهو: أن فاعل الخير هل يقدر علىٰ دفع الشر أم لا؟ فإن قدر ولم يدفع فهو شر، وإن دفع فليس ذلك بواجب، وكلاهما يستلزمان الخُلف.

فإن قيل: يجوز بقاؤه لمصالح خفية.

قلنا: فإذن ليس بواجب، مع لزوم - حينئذٍ - كون صانعه صانع الخير؛ لمصالح ووجوه حكميّة خفية، وإن عجز فهو غير خير بذاته، مع أنه ليس بواجب حينئذٍ، مع لزوم أن يكون فيه جهة قوّة وجهة عجزٍ.

ونقول أيضاً: فاعل الشر إن لم يقدر علىٰ دفع فاعل الخير المضادّ له الممانع له، لم يكن شراً مطلقاً في نهاية الشرّية، كما [تقتضيه حالته][3] الواجبة، مع لزوم عجزه، وإن قدر ولم يدفع كان فيه جهة خير، فلم يكن شراً مطلقاً، ولم يكن مضطراً للشر، وإن [دفع][4] فليس إلّا واحداً، فتفطّن.

وحيث اتّضح لك البيان فلنُتمّ لك الحجج بدفع شبهتهم، ومنشأ دخول الشر:

الوجه السادس: قد اتّفقت كلمة الحكماء[5] علىٰ أنّ الموجود إما أن يكون خيراً محضاً أو شراً محضاً أو متساوياً، أو غالب خيره علىٰ شرّه أو بالعكس، والقسم الأوّل كالعقول والملائكة والمعصوم، وهذا يجب صدوره، والثاني ممتنع الصدور، كيف والوجود خير محض؟ ولا جهة في الواجب شرّية، وكذا الثالث، إذ لا مرجّح لأحد الطرفين، مع أنه عند

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: المحسوس.

(٣) في الأصل: «يقتضيه حاله».

(٤) في الأصل: «وقع».

(٥) انظر: «التحصيل» ص ٦٥٨ وما بعدها؛ «الأسفار الأربعة» ج ٧، ص ٦٨ وما بعدها.

التأمّل الصادق مستحيل، وإن ذكر في التقسيم لجمع الشقوق؛ إذ الخير لايساوي الشر وأنىٰ له والمساواة. وكذا الخامس، بل هذا عند التأمّل شرّ محض، أمّا الغالب خيريةً ـ وهو الرابع ـ فيجب صدوره من الواجب تعالىٰ، لأنه لايفعل القبيح، وليس فيه جهة شرّية.

ومعلوم أنّ ترك الخير الكثير الغالب للشر القليل النادر شر كثير يتعالىٰ الله عنه، باعتبار النظام الجملي، وكذا التفصيلي، باعتبار سوق الأسباب لمسبباتها.

مثلاً: النار لاتوجد علىٰ فضيلتها التي تحصل منها باعتبار الكل والبعض، إلّا بحيث أن تكون متىٰ لاقت جسماً أحرقته، فدَخْلُ الشر إنما هو بالعرض من جهة ملامسة ما بالقوة الإمكانية، وأنه يؤول إلىٰ عدم ذات أوكمال، لكن لاكل عدم، بل عدم مقتضىٰ طباع الشيء من الكمالات [الثانية][1].

والشر بالعرض هو الحابس للكمال عن مستحقّه، مثلاً: السرقة شرّ، لا باعتبار الصغر وتقوية النفس لشهوتها ولا باعتباره في نفسه وأسبابه المقتضية له، بل باعتبار منعه الثمار عن الوصول إلىٰ غايتها، فالشر بالذات فقدان الثمار للكمال، فهو في الحقيقة فقدانكمالها، فلا يصحّ استناد الشر بجهة شرّية إلىٰ علّة تامة، لأنه عرضي، بل إلىٰ عدم علّته لا غير.

وبهذا الأصل أبطل «إفلاطن»[2] الإلٰهي شبهة الثنوية، فإنّ الشر إنما هو مضاف لبعض الموجودات الحسيّة، باعتبار استلزامه لانسلاخ موجودٍ ما عن كماله بالفعل، فشرّيّته عارضة فاندفعت شبهة الشرّ، وكان الكلّ صادراً من الله، لا بجهةِ شرّيته ليلزم القبح والتركيب، لأنه عدم، وإنما صدر بجهة خيريته العرضية واعتبار ماهيّته التصوريّة، وهو خير.

قال السيد الداماد في القبسات: «وبالجملة إنّ الشر بالعرض ـ بما هو شرٌّ بالعرض ـ ليس مقصوداً بالعناية الأُولىٰ، ولا مرضياً به بالذات، فليس هو من حيث شرّيّته بالعرض داخلاً في القضاء الإلٰهي بالذات، بل إنّما قصد العناية الأُولىٰ واختيار الإرادة الحقة إيّاه من حيث خيريّته العظيمة الواجب دخولها في نظام الكل، لا من حيث شرّيّته الطفيفة الأقلية، بالإضافة إلىٰ نظامٍ ما جزئيّ بخصوصه اللازمة لخيريّته العظيمة الدائمة، بالقياس إلىٰ كل نظام الوجود. فإذن كما شرّيته بالعرض، فكذلك شرّيته بالعرض أيضاً ليست هي مقضيّة

---

(١) في الأصل: «الثابتة».

(٢) انظر: «القبسات» ص ٤٣٤.

بالذات ومرضيّاً بها بالذات، بل إنها أيضاً مقضية بالعرض ومرضيّ بها بالعرض ومقصود للعناية بالعرض، فالشرّ بالعرض يتكرّر فيه بالعرض من حيث دخوله في القضاء، إذ شريّته القليلة بالعرض إنّما دخلت في القضاء لا على القصد الأوّل؛ بل من جهة أنها من لوازم خيريته الكثيرة، فهذه دقيقة أخرىٰ في هذا الموضع، حائجة إلىٰ تدقيق للنظر، ومحوجة إلىٰ تأمّل آخر أدقّ من التأمّلات المشهورية»[١].

ثمّ قال بعد كلام طويل: «فإن قلت: إذا كانت لوازم الماهية مستندة إلىٰ نفس ماهية الملزوم، ولا مدخلية لفاعل الماهية إلّا بالعرض، لزم أن لا يكون علم الباري الفعال بذاته الأحدية مناط العلم بلوازم الماهية الممكنة، لأنّ لوازمها حينئذٍ ليست من معلولاته بالذات، وهو مخالف لما عليه معشر الحكماء الراسخين، من أنّ علمه بكل شيء فعلي من سبيل العلم بأسبابه المتأدية إليه، المنطوي في علمه بذاته الأحدية الفعّالة الحقة من كل جهة.

قلت: قد بيّنا في مظانه أنّ لازم الماهية مطلقاً إنّما هو الهيئة التأليفية العقدية، ككون الأربعة زوجاً، بما هي هيئة تأليفية، مفادها مخلوطية الموضوع بالمحمول، فهذا ما علّته بالذات نفس الماهية.

فأما الزوجية، بحسب حقيقتها التصورية مثلاً، فكسائر الماهيات في الاستناد إلىٰ الباري الفعال، جلّ ذكره، إذ الحقايق التصوريّة علىٰ الإطلاق إنّما جاعلها ومبدعها الواجب بالذات لا غير.

وأيضاً الهيئة العقدية التأليفية - بما هي ممكن ما من الممكنات - مجعولة الفعّال المطلق أيضاً ومخلوقة له، إذ طباع الإمكان الذاتي امتناع الخروج من الليس إلىٰ الأيس إلّا من تلقاء الواجب بالذات، وإنّما هي بما أنها بخصوصيتها تخالط حاشيتيها المخصوصتين بعينهما، مستندة إلىٰ نفس ماهية الملزوم، لا إلىٰ جاعلها إلّا بالعرض.

وأيضاً العلم الفعلي بماهية الملزوم من جهة العلم التام بجاعلها التام، كاف في العلم الفعلي بلازمها المستند اليها بالذات، وإلىٰ جاعلها بالعرض، إذ انكشافها ملاك انكشافه، وعدم عزوبها مناط عدم عزوبه، فليثبّت»[٢] انتهىٰ.

---

(١) «القبسات» ص ٤٣٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «القبسات» ص٤٣٦، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

أقول: فتبين أنه لا اثنين، ولاجهة قبح فيه تعالىٰ، ولا صيرورة الحكم حسناً، وإلّا لما قبّح الله شيئاً، ويثبت عقلاً أنّ الشرور بما هي شرور أعدام، فدخلت في الوجود عرضاً، لتتميم وجود الخيرات، لما ستعرف في باب الجبر[1]: أنّ الطاعة لاتكون من العبد طاعة إلّا إذا كان قادراً، والآلة صالحة، والداعي موجوداً، فإذا ترك المعصية عن قدرة استحقّ الثواب ويسمّىٰ مطيعاً، وإلّا لما سمّي مطيعاً، فلمّا كانت الطاعة لا تصلح إلّا لذلك وضع ما يكون سبباً لها صالحاً، فيوجد للتبع، كوجود الجهل عن يسار العقل، ومن إدبار الجهل [وعمله][2] بخلاف ما أمر به، وجد من فاضل الجهل الشياطين علىٰ مراتبهم، فهم أضداد العقل والملائكة كل لكل، وأصل الدخول بالعرض، وأنت لو فكّرت أيضاً لرأيت الشرّ نزراً، قليل النسبة إلىٰ هذا العالم، الذي هو برمّته ـ نسبةً إلىٰ ذلك العالم ـ أقلّ من نسبة القطرة للبحر، فضلاً عن جملة العوالم، فتفطّن.

فإذا استبان لك أنّ أصل الشرور من الماهية المجعولة عرضاً بالوجود وسببها، اتّضح لك موجب الغلط وبطلان الشبهة.

أما قول من أقام معبوداً من دون الله، كصنم أو حجر أو ملك أو إنسان علىٰ تشعّبهم كما عرفت، فممّا سبق في حديث الاحتجاج يظهر لك البطلان، ومن جميع المباحث السابقة.

وأزيدك هنا بأنه يلزم الكلّ تعطيل الواجب تعالىٰ في صفته، فيلزم التعطيل في ذاته، وهو باطل.

وأيضاً عبادة ماسواه وجعله شريكاً له إما بإثبات قدم ذاته، وهو باطل، لقيام أثر الصنع فيه - كما سمعت - أو لكونه مقرباً، والقربة لا توجب التعطيل وصرف العبادة لغيره، وتصرف لله، ويتوسّلون بأنه الطريق الذي هو مقبول، وهو الذي يعيّنه ويوضحه، لقصور الممكن عن معرفة ما هو الواسطة له، إذ لايصلح إلّا ماهو أقرب الكل له، فيعبد الله ويتوّجه به، إلّا أنّ العبادة تصرف للآخر ويجعل شريكاً، والفرق بينهما كالفرق بين الشرك والإيمان.

وأيضاً صرف العبادة لغير الله يلزم كونه مستحقاً لها ذاتاً، وهو يوجب جعل الممكن [الفقير][3] العاجز ذاتاً في رتبة الغني القاهر ذاتاً، فتتبدّل الذاتان من الواجب والممكن، وهو محال؛ وإلّا لم يكن الذاتي ذاتياً.

---

(١) «هدي العقول» ج٧. (٢) في الأصل: «وعملته».

(٣) في الأصل: «القادر».

وأيضاً كون بعض الممكنات له شرف علىٰ بعض، وجامعية كذلك، لا يوجب تعطيل الذات | الإلٰهية | عن صفةٍ وصرفها له؛ كيف وهو محل صفة ومظهر؟ فأولىٰ بالعبادة الظاهر فيها، وهو دليل مرشد وإلّا لم يكن مظهر كمال وجلال، بل ظاهرة بذاتها، وهذا خلفٌ.

ويلزمهم من كثرة المظاهر ووجود كمال بعض - [ممّا][1] لم يكن في الآخر - أن تُخصّ العبادة بفرد، وكذا الجامع، ومراعاة الأكمل تبطل عبادة مايعبدونه، وفي كلّ مايبطل كونه كذلك، فكماله كمال مظهر ودليل، لايوجب كونه شريكاً أو مستقلاً أو تُوجّه له العبادة، فهم ألحدوا في أسمائه وأدلة وجوده وكماله، وستأتي زيادة إن شاء الله.

التنبيه الثالث: روي في الاحتجاج، في حديث الزنديق الطويل: عن هشام بن الحكم، أنه سأل الزنديقُ الصادقَ عليه السلام، عن قول من قال: إنّ الله لم يزل ومعه طينة مؤذية، فلم يستطع التفصّي منها إلّا بامتزاجه بها ودخوله فيها، فمن تلك الطينة خلق الأشياء! قال: **(سبحان الله وتعالىٰ! ما أعجز إلهاً يوصف بالقدرة، لا يستطيع التفصّي من الطينة؟! إن كانت الطينة حية أزلية، فكانا إلٰهين قديمين فامتزجا ودبّرا العالم من أنفسهما، فإن كان ذلك كذلك، فمن أين جاء الموت والفناء؟ وإن كانت الطينة ميتة فلا بقاء للميت مع الأزلي القديم، والميت لا يجيء منه حيّ، وهذه مقالة الديصانية، أشدّ الزنادقة قولاً وأمهنهم مثلاً، نظروا في كتب قد صنّفتها أوائلهم، وحبّروها لهم بألفاظٍ مزخرفة من غير أصل ثابت، ولا حجّة توجب إثبات ما ادّعوا، كل ذلك خلافاً علىٰ الله وعلىٰ رسله، وتكذيباً بما جاءوا به عن الله.**

فأمّا من زعم أنّ الأبدان ظلمة والأرواح نور، وأنّ النور لايعمل الشر، والظلمة لا تعمل الخير فلا يجب عليهم أن يلوموا أحداً علىٰ معصية ولا ركوب حرمة، ولا إتيان فاحشة، وإن ذلك علىٰ الظلمة غير مستنكر، لأنّ ذلك فعلها، ولا له أن يدعو ربّاً ولا يتضرّع إليه، لأنّ النور ربّ، والرب لا يتضرّع إلىٰ نفسه ولا يستعيذ بغيره، ولا لأحدٍ من أهل هذه المقالة أن يقول: أحسنت يا محسن، أو أسأت؛ لأنّ الإساءة من فعل الظلمة وذلك فعلها، والإحسان من النور، ولا يقول النور لنفسه: أحسنت يامحسن، وليس هناك ثالث، فكانت الظُلمة ـ علىٰ قياس قولهم - أحكم فعلاً وأتقن تدبيراً، وأعزّ أركاناً من النور؛ لأنّ الأبدان محكمة، فمَن صوّر هذا الخلق صورة واحدة علىٰ

---

(١) في الأصل: «ما».

نعوت مختلفة، وكل شيء يرىٰ ظاهراً من الزهر والأشجار والثمار والطيور والدوابّ يجب أن يكون إلٰهاً، ثم حبست النور في حبسها والدولة لها.

وأمّا ما ادّعوا بأن العاقبة سوف تكون للنور، فدعوىً، وينبغي علىٰ قياس قولهم أن لا يكون للنور فعل، لأنه أسير وليس له سلطان، فلا فعل له ولا تدبير، وإن كان له مع الظلمة تدبير فما هو بأسير، بل هو مطلق عزيز، فإن لم يكن كذلك، وكان أسير الظلمة فإنه يظهر في هذا العالم إحسان وخير مع فساد وشرّ، فهذا يدل علىٰ أن الظلمة تُحسن الخير وتفعله، كما تحسن الشر وتفعله.

فإن قالوا: محال ذلك، فلا نور يثبت ولا ظلمة، وبطلت دعواهم، ورجع الأمر إلىٰ أنّ الله واحد وما سواه باطل، فهذه مقالة ماني الزنديق وأصحابه.

وأمّا مَن قال: إنّ النور والظلمة بينهما حكم، فلابدّ من أن يكون أكبر الثلاثة الحكم، لأنـه لايحتاج إلىٰ الحاكم إلّا مغلوب أو جاهل أو مظلوم، وهذه مـقالة المـانوية، والحكـاية عـنهم تطول).

قال: فما قصّة ماني؟ قال: (متفحّص، أخذ بعض المجوسية فشابها بـبعض النـصرانـية، فأخطأ الملّتين فلم يصب مذهباً واحداً منهما، وزعم أنّ العالم دُبّر من إلٰهين: نور وظلمة، وأنّ النور في حصار من الظلمة - علىٰ ماحكينا عنه - فكـذّبته النـصارىٰ وقـبلته المـجوس)... الخبر[1].

بيان: ممّا سبق يظهر لك مذاهبهم وبطلانها، ولنذكر هنا ما ذكر في البحار في بيان هذا الخبر:

قال محمد باقر فيها: «في الحديث إشارة إلىٰ ثلاث فرق من الثنوية:

الأوّل: مذهب الديصانية: وهم أصحاب ديصان، وهم أثبتوا أصلين: نوراً فاعلاً للخير قصداً واختياراً، وظلمة تفعل الشر طبعاً واضطراراً، والخير من الأوّل، والشرّ والضرّ والقبح من الثاني، والنور حيّ قادر عالم، حسّاس ومنه الحركة والحياة، والظلمة بضدّ ذلك تفعل الشرّ طباعاً. وزعموا أنّ النور جنس واحد، وكذا الظلمة، وإدراك النور إدراك متفق، وأن سمعه وبصره هو حواسه، وإنّما قيل: سميع بصير؛ لاختلاف التركيب لا لأنهما في نفسهما

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٣٣ - ٢٣٦، وعنه في: «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٠٩، ح ٥، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

شيئان مختلفان».

ثمّ قال بعد كلام: «والنور يلقي الظلمة بأسفل صفيحة منه، وتلقاه الظلمة بأعلىٰ صفيحة منها. واختلفوا في المزج والخلاص، فبعض: النور دخل الظلمة، وهي تلقاه بخشونة وغلظ، فتأذّىٰ وأحبّ أن يرقّقها ويليّنها ثمّ يتخلّص منها، وليس ذلك لاختلاف جسمها، ولكن كما أنّ المنشار جنسه حديد وصفيحته ليّنة وأسنانه خشنة، فاللين في النور، والخشونة في الظلمة، وهما جنس واحد، فيلطف النور بلينه حتىٰ يدخل في ما بين تلك الفُرَج، فما أمكنه إلّا بتلك الخشونة، فلا يتصوّر الوصول إلىٰ كمال ووجود إلّا بلينٍ وخشونة.

وقال بعضهم: بل الظلام لمّا احتال حتىٰ تشبّث بالنور بأسفل صفيحة، فاجتهد النور حتىٰ يتخلّص منه ويدفعه عن نفسه، اعتمد عليه فلجّج فيه، وذلك بمنزلة الإنسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه، فيعتمد علىٰ رِجله ليخرج، فيزداد لجوجاً فيه، فاحتاج النور إلىٰ زمان يعالج فيه ويخلّص عالمه.

وقال بعض: إنّ النور إنّما دخل الظلام اختياراً ليُصلحها، ويستخرج منها أجزاء صالحة لعالمه، فلمّا دخل تشبّثت به زماناً، فصار يفعل الجَور والقبيح اضطراراً لا اختياراً، ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه الا الخير المحض والحسن البحت، وفرق بين الفعل الضروري وبين الفعل الاختياري.

الثاني: مذهب المانوية، أصحاب ماني الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وذلك بعد عيسىٰ عليه السلام، أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسىٰ عليه السلام.

حكىٰ محمد بن هارون، المعروف بأبي عيسىٰ الوراق: أنّ الحكيم ماني زعم أنّ العالم مصنوع مركّب من أصلين قديمين أزليّين: نور وظلمة، وأنكر وجود شيء لا من الأصل قديماً، وهما حسّاسان سميعان بصيران، ومتضادان نفساً وصورةً وفعلاً وتدبيراً، والخير والشر متحاذيان تحاذي الشخص وظلّه، وجهة النور فوق، وأكثرهم: أنه مرتفع من ناحية الشمال.

وبعضهم: أنه بجنب الظلمة، وأجناسه خمسة: أربعة أبدان، والخامسة روحها، هذه الأبدان: النور والنار والريح والماء، وروحها النسيم، وهي تتحرك في هذه الأبدان، وصفاته

حسنة.

وقال بعض: لم يزل النور علىٰ مثال هذا العالم له جوٌّ وأرض لطيفة علىٰ صورة جرم الشمس وشعاعها كشعاع الشمس، وطيّبة الريح، ولونها لون قوس قزح.

وقال بعضهم: لاشيء إلّا الجسم، وهي أنواع ثلاثة: أرض النور وهي خمسة، وهناك جسم آخر ألطف منه وهو الجو وهو نفس النور، وجسم آخر ألطف منه، وهو النسيم، وهو روح النور.

قال: ولم يزل يولد ملائكة وآلهة أولياء، لا علىٰ سبيل المناكحة، بل كتوّلد الحكمة من الحكيم، والنطق الطيب من الناطق، وملك ذلك العالم هو روحه، ويجمع عالمه الخير والحمد والنور.

وجوهر الظلمة قبيح ناقص خبيث، نتن الريح، ونفسها جاهله سفيهة، فعلها الشرّ والضرّ والتشويش، وجهتها تحت، وأكثرهم: علىٰ أنها منحطة من جانب الجنوب، وبعضهم: علىٰ أنها بجنب النور، وأجناسها خمسة: أربعة منها أبدان، والخامسة: روحها، فالأبدان: الحريق والظلمة والسموم والضباب، وروحها الدخان، وهو يتحرك في هذه الأبدان، وأمّا صفاتها فهي نجسة دنسة خبيثة.

وقال بعض: ولا شيء إلّا الجسم، والأجسام علىٰ ثلاثة أنواع: أرض الظلمة، وجسم آخر أظلم منه وهو الدخان، وجسم آخر أظلم منه وهو السموم، والظلمة تولد شياطين وعفاريت، كتولد الحشرات من العفونة القذرة. وملك ذلك العالم هو روحه، ويجمع عالمه الشر والذميمة والظلمة.

واختلفت المانوية في المزج وسببه والتخلص منه، فبعض: امتزجا اتفاقاً لا قصداً واختياراً ...الىٰ آخر كلامه، وهو مذكور في ملل الشهرستاني[1] وخرافات عنهم لا تنقل.

وقال ابن أبي الحديد:[2] قالت المانوية: لانهاية للنور من فوق، وله نهاية من تحت، والظلمة بالعكس، وكان بينهما فُرجة قبل خلق العالم، وبعض أجزاء النور اقتحم الفرجة لينظر إلىٰ الظلمة فأشرقت، فأقبل عالم كثير من النور، فجاءت الظلمة لتخلّص المأسورين، وطالت الحرب وكُثر الاختلاط، فاقتضىٰ حكمة نور الأنوار ـ وهو الباري عندهم ـ أن عمل

---

(١) «الملل والنحل» ج١، ص٢٩٠ ومابعدها. (٢) «شرح نهج البلاغة» ج٥، ص١٦١ – ١٦٢.

الأرض من لحوم القتلىٰ، والجبال من عظامهم، والبحار من صديدهم ودمائهم، والسماء من جلودهم، وسيّر الشمس والقمر لاستصفاء ما في العالم من أجزاء النور المختلطة بأجزاء الظلمة، وخارج العالم خندق يطرح فيه الظلام المستصفىٰ نوره، فلا يزال يزيد ويتضاعف ويكثر في ذلك الخندق، وهو ظلام صرف قد استصفي نوره.

وأمّا النور المستخلص فيلحق - بعد الاستصفاء - عالم الأنوار، فلا تزال الأفلاك متحركة والعالم مستمراً إلىٰ أن يتم استصفاء النور الممتزج، ويبقىٰ من الممتزج شيء منعقد باطل، لا تقدر النيران علىٰ استصفائه، فعند ذلك تسقط الأفلاك علىٰ الأرضين، وتفور نار تضطرم في الأسافل، ومقدار الاضطرام ألف وأربعمائة سنة، فتحلّ بتلك النار الأجزاء المنعقدة من النور، الممتزجة بأجزاء الظلمة، التي عجز الشمس والقمر عن استصفائها، فترفع إلىٰ عالم الأنوار، ويعود النور إلىٰ حالته الأولىٰ قبل المزج.

الثالث: المرقيونية أثبتوا أصلين متضاديّ الصور، وأثبتوا المعدّل ثالثاً، وقيل: الامتزاج بين الظلمة والمعدل ...الىٰ آخر ماذكره الشهرستاني[1].

وقال ابن أبي الحديد:[2] قول المجوس: هو أنّ الغرض من خلق العالم أن يتحصن الخالق جلّ اسمه من العدو، وأن يجعل العالم شبكة ليوقع العدو فيه»[3].

ثمّ نقل أقوالاً سخيفة في المزج، وما وقع بينهما من الفتن، سبق بعضها.

بيان: لا خفاء في بطلان هذه الأقوال السخيفة من لفظها، وهو يدل علىٰ جمودهم وعدم معرفتهم بالمحسوس، فضلاً عن غيره، إذ إثبات المزج والتخلّص والمعدل [يدل] علىٰ القصور والعجز، وإخراجهم عن القدم.

وأيضاً الأفعال الصادرة عن محل المزج ليس مزج استهلاك ولا ذاتياً، فدلّ علىٰ الحدوث في أحدهما وأنه عارض ومثبت للاحتياج، ولا يتصور موت في القِدم أو اشتراك فيه مع التضاد مطلقاً.

فوجوب الوجود والقدم ينافي ذلك، فيجب التركيب فيهما، ولا يكون القديم مادة وركناً للحادث، فلا يكون حصول العالم من الامتزاج، ويوجب كونه موهوماً غير متأصل،

---

(١) «الملل والنحل» ج ١، ص٢٩٨. (٢) «شرح نهج البلاغة» ج ٥، ص ١٦٠.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢١١ - ٢١٦، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

لأنه من مزج قديمين، ويوجب الخير في جميع الأفعال، وهو باطل محال.

وإثبات الموت والجهل - وغيرهما - للقديم ينافي قدمه، ويثبت عجزه، ونجد في معلولاته حياة وعلماً وقدرة وإدراكاً، ليس من مزج.

وأيضاً لا يتم ما أثبتوه للنور إلّا باختصاصه بالقدم ونفي الشريك -كما لا يخفىٰ - فيبطل إثبات أصل آخر، أو يلزم حدوثهما، وهو خلاف الفرض. وما أقرب بعض الفرق السابقة من الثالثة إلىٰ قول المتصوّفة، أهل وحدة الوجود، فهم الأصل للمتصوفة.

ثمّ وكيف يحبس العاجز الجاهل الضعيف - وهو الظلمة - القوي الظاهر القادر، وهو النور؟ ولاينفع ذلك أنه يغلبه يوم القيامة.

والحاصل: أنّ من فكّر في معنىٰ القدم والوجوب، وما سمعت من الأقوال، لايخفىٰ عليه البطلان، نعم يحتاج إلىٰ بيان مبدأ الشرور وسيأتي.

وليس هو كما قاله الملّا[1] وأتباعه من إثبات أعيان ثابتة قديمة، ولها لوازم وغير مجعولة، فإنه باطل، ودخول بعض في هذه الأقوال، فهي مع الله كالطينة الميتة، فدعهم وما يفترون، وسمعت بعض أقوالهم، وسيأتي زيادة بيان إن شاء الله.

وفي تفسير علي بن إبراهيم: (ثمّ ردّ الله علىٰ الثنوية الذين قالوا بإلٰهين، فقال الله تعالىٰ: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[2]، قال: لو كان إلٰهين كما زعمتم لكانا يختلفان، فيخلق هذا، ولايخلق هذا، ويريد هذا ولا يريد هذا، ويطلب كلّ واحد منهما الغلبة، وإذا أراد أحدهما خلق إنسان أراد الآخر خلق بهيمة، فيكون إنساناً وبهيمة في حالة واحدة، وهذا غير موجود، فلمّا بطل هذا ثبت التدبير والصنع لواحد، ودلّ أيضاً التدبير، وثباته، وقوام بعضه ببعض، علىٰ أنّ الصانع واحد، وذلك قوله: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ وَلَعَلا بعضُهُم علىٰ بَعضٍ ﴾، ثمّ قال أنفاً: ﴿ سُبحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[3])[4].

أقول: أَنَفاً - بالتحريك - : استنكافاً وتنزيهاً.

التنبيه الرابع: في نقل جملة ممّا ورد في إبطال عبادة كثير من دون الله - شجراً أو ناراً

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١، ٣٣٥. (٢) «المؤمنون» الآية: ٩١.

(٣) «المؤمنون» الآية: ٩١.

(٤) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ٩٣، صححناه علىٰ المصدر.

أو غيرهما - ونفي الصاحبة والولد.

أمّا الآيات النافية لذلك - مع اشتمالها على برهان - كثيرة في سور القرآن، منها: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لا يَعْلَمُ فِي السَّمٰوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالىٰ عَمَّا يُشرِكُونَ ﴾[1].

وقال تعالىٰ: ﴿ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبدَؤُا الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللهُ يَبْدَؤُا الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ الآية[2]، وقال: ﴿ فَلا تَكُ فِي مِريَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلاءِ مَا يَعبُدُونَ إلّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُم غَيرَ مَنْقُوصٍ ﴾[3] ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أحياءٍ وَمَا يَشعُرُونَ أَيَّانَ يُبعَثُونَ ﴾ الآية[4] ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً ﴾ الآية[5] ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ * إذ قَالَ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تدعُونَ * أَو يَنْفَعُوْنَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ * قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ الآية[6] ﴿ أَتعبُدُونَ مَا تَنحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ ﴾[7] ﴿ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَىٰ اللهِ إِلّا الحَقَّ إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَىٰ ابنُ مَريَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلقَاهَا إِلىٰ مَريَمَ وَرُوحٌ مِنهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيراً لَكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ الآية[8] ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَريَمَ ﴾ الآية في المائدة[9].

وفي تفسير علي بن إبراهيم: (قوله تعالىٰ: ﴿ وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلا سُوَاعاً وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسراً ﴾[10]، قال: كان قوم مؤمنين قبل نوح عليه السلام فماتوا، فحزن عليهم الناس، فجاء إبليس فاتّخذ لهم صورهم ليأنسوا بها، فأنسوا بها، فلّما جاءهم الشتاء أدخلوها البيوت، فمضىٰ ذلك القرن، وجاء القرن الآخر فجاءهم إبليس، فقال لهم: إنّ هؤلاء آلهة كان آباؤكم يعبدونها، فعبدوهم وضلّ منهم بشر كثير، فدعا عليهم نوح عليه السلام حتىٰ أهلكهم الله تعالىٰ)[11].

وفيه: (كانت ودّ صنماً لكلب، وكانت سُواع لهذيل، وكانت يَغوث لمراد، وكانت يَعوق

---

(١) «يونس» الآية: ١٨.
(٢) «يونس» الآية: ٣٤.
(٣) «هود» الآية: ١٠٩.
(٤) «النحل» الآية: ٢٠ - ٢١.
(٥) «النحل» الآية: ٧٣.
(٦) «الشعراء» الآية: ٦٩ - ٧٤.
(٧) «الصافات» الآية: ٩٥ - ٩٦.
(٨) «النساء» الآية: ١٧١.
(٩) «المائدة» الآية: ١٧.
(١٠) «نوح» الآية: ٢٣.
(١١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص٤٠٨، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

لهمدان، وكانت نسر لحصين)[١].

وفي قرب الإسناد: عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: (أنّ علياً عليه السلام سُئل عن أُساف ونائلة، وعبادة قريش لهما، فقال: نعم كانا شابّين صبيحين، وكان بأحدهما تأنيث، وكانا يطوفان بالبيت، فصادفا من البيت خلوة، فأراد أحدهما صاحبه ففعل، فمسخهما الله حجرين، فقالت قريش: لولا أنّ الله رضي أن يُعبدا معه ما حوّلهما عن حالهما)[٢].

وفي العلل: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنّ قابيل لمّا رأىٰ النار قد قبلت قربان هابيل، قال له إبليس: إنّ هابيل كان يعبد تلك النار، فقال قابيل: لا أعبد النار التي عبدها هابيل، ولكن أعبد ناراً أخرىٰ وأقرّب قرباناً لها فتقبل قرباني، فبنىٰ بيوت النار فقرّب فلم يكن له علم بربه، ولم يرث منه ولده إلّا عبادة النيران)[٣].

وفي العلل في حديث طويل عن أبي جعفر عليه السلام: (إنمّا سمّي العود خلافاً، لأنّ إبليس عمل صورة سواع من العود علىٰ خلاف صورة ودّ، فسمّي العود خلافاً)[٤].

وفي العلل: عن جعفر بن محمد عليهما السلام في قول الله: ﴿ وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلا سُوَاعاً وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسراً ﴾[٥]، قال: (كانوا يعبدون الله عزّ وجلّ فماتوا، فضجّ قومهم، وشق ذلك عليهم، فجاءهم إبليس فقال لهم: أتّخذ لكم أصناماً علىٰ صورهم فتنظرون إليهم وتأنسون بهم وتعبدون الله، فأعدّ لهم أصناماً علىٰ مثالهم، فكانوا يعبدون الله وينظرون الىٰ تلك الأصنام، فلمّا جاء الشتاء والمطر أدخلوها البيوت، فلم يزالوا يعبدون الله، حتىٰ هلك ذلك القرن ونشأ أولادهم، فقالوا: كان آباؤنا يعبدونها، فعبدوها من دون الله، فذلك قوله: ﴿ وَلا تَذَرُنَّ وَدّاً ﴾ الآية)[٦].

وفي قصص الأنبياء، بالإسناد عن بُريد بن معاوية، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في مسجد النبي صلى الله عليه وآله: (إنّ إبليس اللعين هو أوّل من صوّر صورة علىٰ مثال آدم عليه السلام، ليفتن به الناس، ويضلهم عن عبادة الله، وكان ودّ في ولد قابيل، وكان خليفة قابيل علىٰ ولده وعلىٰ من

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٤٠٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «قرب الإسناد» ص٥٠، ح١٦٣. (٣) «علل الشرائع» ج١، ص١٣، الباب: ٢، ح١.

(٤) «علل الشرائع» ج١، ص١٤، الباب ٤، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «نوح» الآية: ٢٣.

(٦) «علل الشرائع» ج١، ص١٤، الباب: ٣، ح ١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

بحضرتهم في سفح الجبل، يعظّمونه ويسوّدونه، فلمّا أن مات وجزع عليه إخوته، وخلف عليهم ابناً يقال له: سواع، فلم يغن غناء أبيه منهم، فأتاهم إبليس في صورة شيخ، فقال: قد بلغني ما أصبتم به من موت ودّ عظيمكم، فهل لكم في أن أصوّر لكم علىٰ مثال ودّ صورة تستريحون إليها وتأنسون بها؟ فقالوا: افعل، فعمد الخبيث إلىٰ الآنك فأذابه حتىٰ صار مثل الماء.

ثم صوَّر لهم صورة مثال ودّ في بيته، فتدافعوا علىٰ الصورة يلثمونها ويضعون خدودهم عليها ويسجدون لها، وأحبَّ سُواع أن يكون التعظيم والسجود له، فوثب علىٰ صورة ودّ فحكّها، حتىٰ لم يدع منها شيئاً، وهمّوا بقتل سواع، فوعظهم وقال: أنا أقوم لكم بما كان يقوم به ودّ، وأنا ابنه، فإن قتلتموني لم يكن لكم رئيس، فمالوا إلىٰ سُواع بالطاعة والتعظيم، فلم يلبث سُواع أن مات، وخلّف ابناً يقال له: يغوث، فجزعوا علىٰ سُواع.

فأتاهم إبليس، فقال: أنا الذي صوّرت لكم صورة ودّ، فهل لكم أن أجعل لكم مثال سواع علىٰ وجهٍ لا يستطيع أحد أن يغيّره؟ قالوا: فافعل، فعمد إلىٰ عود فنَجره ونصَبه لهم في منزل سواع، وإنّما سمّي ذلك العود خلافاً، لأن إبليس عمل صورة سواع علىٰ خلاف صورة ودّ، قال: فسجدوا له وعظّموه، وقالوا ليغوث: ما نأمنك علىٰ هذا الصنم أن تكيده، كما كاد أبوك مثال ودّ، فوضعوا علىٰ البيت حرّاساً وحجّاباً، ثم كانوا يأتون الصنم في يوم واحد، ويعظّمونه أشدّ ممّا كانوا يعظّمون سُواعاً، فلما رأىٰ ذلك يَغوث قتل الحرسة والحجّاب ليلاً، وجعل الصنم رميماً، فلمّا بلغهم ذلك أقبلوا ليقتلوه، فتوارىٰ منهم إلىٰ أن طلبوه ورأسوه وعظّموه، ثم مات، وخلّف ابناً يقال له: يعوق.

فأتاهم إبليس فقال: بلغني موت يغوث، وأنا جاعل لكم مثاله في شيء لا يقدر أحد أن يغيره، قالوا: فافعل، فعمد الخبيث إلىٰ حجر أبيض فنقره بالحديد، حتىٰ صوّر لهم مثال يغوث، فعظّموه أشد ممّا مضىٰ، وبنوا عليه بيتاً من حجر، وتبايعوا أن لا يفتحوا باب ذلك البيت إلّا في رأس كل سنة. وسميت البيعة يومئذ، لأنهم تبايعوا وتعاقدوا عليه.

فاشتد ذلك علىٰ يعوق، فعمد إلىٰ ريطة وخلق فألقاها في الحائر، ثم رماها بالنار ليلاً، فأصبح القوم وقد احترق البيت والصنم والحرس، وارفضّ الصنم ملقىً، فجزعوا وهمّوا بقتل يعوق، فقال لهم: إن قتلتم رئيسكم فسدت أموركم، فكفّوا، فلم يلبث أن مات يعوق وخلّف ابناً يقال له: نسر.

فأتاهم إبليس، فقال: بلغني موت عظيمكم، وأنا جاعل لكم مثال يَعوق في شيء لا يبلىٰ،

فقالوا افعل، فعمد إلىٰ الذهب وأوقد عليه النار حتىٰ صار كالماء، وعمل مثالاً من الطين علىٰ صورة يعوق، ثم أفرغ الذهب فيه، ثم نصبه لهم في ديرهم، واشتدّ ذلك علىٰ نسر، ولم يقدر علىٰ دخول تلك الدير، فانحاز عنهم في فرقة قليلة من إخوته يعبدون نَسراً، والآخرون يعبدون الصنم، حتىٰ مات نسر، وظهرت نبوّة إدريس، فبلغه حال القوم وأنهم يعبدون جسماً علىٰ مثال يعوق، وأنّ نَسراً يُعبد من دون الله، فسار إليهم بمن معه حتىٰ نزل مدينة نسر، وهم فيها، فهزمهم وقتل مَن قتل وهرب مَن هرب فتفرّقوا في البلاد، وأمر بالصنم فحُمل وأُلقي في البحر، واتّخذت كلّ فرقة منهم صنماً، وسمّوها بأسمائها، فلم يزالوا بعد ذلك قرناً بعد قرن لا يعرفون إلّا تلك الأسماء.

ثم ظهرت نبوّة نوح عليه السلام، فدعاهم إلىٰ عبادة الله وحده، وترك ما كانوا يعبدون من الأصنام، فقال بعضهم: لا تذرن آلهتكم ولا تذرُنَّ ودّاً ولا سُواعاً ولا يَغوث ويعوق ونسراً).

بيـان: ارفضاض الشيء: تفرّقه، وترفَّض: تكسّر. وانحاز عنه: عدل»[1].

قال علي بن إبراهيم في تفسيره، في قوله تعالىٰ: ﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ ﴾[2] قال: «نزلت في قريش، وذلك أنه ضاق عليهم المعاش، فخرجوا من مكّة وتفرّقوا، فكان الرجل إذا رأىٰ شجرة حسنة أو حجراً حسناً هواه فعبده، وكانوا ينحرون لها النعم ويلطّخونها بالدم، ويسمّونها سعد صخرة، وكان إذا أصابهم داء في إبلهم وأغنامهم جاءوا إلىٰ الصخرة فيتمسّحون بها الغنم والإبل، فجاء رجل من العرب بإبل له يريد أن يتمسح بالصخرة لإبله ويبارك عليها، فنفرت إبله وتفرّقت، فقال الرجل شعراً:

أتيت إلىٰ سعدٍ ليجمع شملنا ... فشتّتنا سعد فما نحن من سعد

وما سعدُ إلّا صخرة مستوية ... من الأرض لا تهدي لغيٍّ ولارشد

ومرّ به رجل من العرب، والثعلب يبول عليه فقال شعراً:

وربٌّ يبول الثعلبان برأسه ... لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب»[3]

---

(١) عنه في: «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٥٠، ح٨ بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الفرقان» الآية: ٤٣.

(٣) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص١١٤ ـ ١١٥، صححناه علىٰ المصدر.

قال الله تعالىٰ: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالمَسِيحَ ابنَ مَـرْيَمَ ﴾[١] ﴿ أَفَأَصْفَٰكُمْ رَبُّكُمْ بِالبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ المَلائِكَةِ إِنَاثاً إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَولاً عَـظِيماً ﴾[٢] ﴿ وَقَـالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَداً ﴾ الآية[٣] ﴿ مَا كَانَ للهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذا قَضَىٰ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٤] ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لا يَسْبِقُونَهُ بِالقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾ الآية[٥] ﴿ وَجَعَلُوا لَهُ مِن عِبَادِهِ جُزءاً إِنَّ الإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ ﴾ إلىٰ ﴿ وَإِنَّـا عَلَىٰ آثَارِهِم مُهتَدُونَ ﴾ في الزخرف[٦].

وقال تعالىٰ: ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ العَابِدِينَ ﴾ الآية[٧].

بيـان: أمّا الدلالة علىٰ كون محمد ﷺ أول العابدين فظاهر من كونه الخاتم، فيكون به البدء، وسيأتي بيان ختمه في أول مجلدات الحجة، ولاشك وشبهة في أنّ الغاية به والبداية، وهو العلّة الفاعلية [والصورية والمادية][٨]، وكذا النظر في شريعته تدل علىٰ ختمه من وجوه ستأتي.

وكذا النظر إلىٰ ترتيب الشرائع وحاله، وترتيب العالم الكبير وترقّيه، فإذا كان هو النهاية والبداية فهو الاسم الأتمّ الجامع الذي تجلّىٰ له وظهر فيه بكل الأسماء والصفات، فهو مُظهر هادٍ، والولاية المطلقة، وهو لم يتخذ لله صاحبة ولا ولداً ولا شريكاً في ذات، ولا صفة ولا فعل ولا عبادة، بل جاء لجميعه ودعا إلىٰ توحيده في جميع ذلك.

ولقد كان هو أحق بجميع هذه الدعاوىٰ لو كانت حقّة، وليس كذلك، بل الأمر بالعكس، فدلّ هذا صريحاً علىٰ إبطال جميع ماسبق من المذاهب الباطلة، وكتابه مشحون بها، وكذا سيرة جميع الأنبياء السابقين، فهذا من أصرح الأدلة العقلية والإجماعية علىٰ إبطال ماسمعت من المذاهب الباطلة.

ومايتوهمه الشيطان ويشبّه به، مما فيها من الكمال، فعرفت عدم وصولها به إلىٰ رتبة الوجود| و | الوجوب الذاتي والربوبية المطلقة، كيف وجميع الأفلاك والأملاك والجان، والنبات والحيوان وما سوىٰ الإنسان من فاضل طينته، ذاتاً وصفة؟ وهو كذلك دون خلق

---

(١) «التوبة» الآية: ٣١.

(٢) «الاسراء» الآية: ٤٠.

(٣) «البقرة» الآية: ١١٦.

(٤) «مريم» الآية: ٣٥.

(٥) «الأنبياء» الآية: ٢٦ – ٢٧.

(٦) «الزخرف» الآية: ١٥ – ٢٢.

(٧) «الزخرف» الآية: ٨١.

(٨) في الأصل: «والصورة والمادة».

الأنبياء، والكل من فاضل طينة محمد ﷺ، وآله ﷺ، أي من شعاعها، فكيف يبلغ الفاضل بمراتب عن مرتبة الإنسان الكامل، أي رتبة الوجود المحض وهو من أعلىٰ وأقرب لم يدّعه، بل أبطلها وأحالها؟ إنه لمن المحال وماله من ردّ مقال.

وإذا نظرت إلىٰ تلك المذاهب الباطلة رأيتها مختلفة النظام، ليست بجارية علىٰ نظام الوجود المتّسق، تنادي بفطرها علىٰ بطلان ما نسب إليها، وأنّ الحقّ خلافه، وبسط ذلك يحتاج إلىٰ مجلد منفرد، وفيما سبق كفاية للفطن المنصف.

قوله: ﴿قال هشام: فكان من سؤال الزنديق أن قال: فما الدليل عليه؟ فقال أبو عبدالله ﷺ: وجود الأفاعيل دلّت علىٰ أنّ صانعاً صَنَعها، ألا ترىٰ أنّك إذا نظرت إلىٰ بناءٍ مُشيّد مبني علمتَ أنّ له بانياً، وإن كنتَ لم ترَ الباني ولم تُشاهده؟﴾.

البرهان الرابع

أقول: في الاحتجاج[1] هذا مقدّم علىٰ السابق بزيادة بعدُ، ستسمعها إن شاء الله تعالىٰ، ودليل التوحيد متأخر.

وسأل عن الدليل الدال عليه مطلقاً، لأنه منكر للصانع أصلاً، كالقائل بأنّ الأشياء لابدء لها، فأجابه ﷺ بالدليل المحسوس المُشاهد، وهو أنّ الأفاعيل مشاهدة، وهي مصنوعة، فلابدّ لها من صانع، إذ المصنوع لا يكون إلّا من صانع، ألا ترىٰ أنك إذا رأيت بناءً قطعت ضرورة أنّ له بانياً، وأنه لم يحدث من نفسه، وإن لم تشاهد البنّاء؟ - إذ ليس طريق تحصيل العلم والقطع الباتّ بوجود شيء منحصراً في المشاهدة والإحساس، كيف، ومنه التواتر ومرئيات المنام، والوجدانيات النفسانية والطبيعية غير المشاهدة بالحواس الظاهرة، والبرهان وغير ذلك؟! - فكما أنّك تقطع بوجود البنّاء بمجرد مشاهدة البناء، فتقرّ بالصانع بمجرد رؤية الصنع، وإلّا فإنّك [هناك] والبديهية المتّفق عليها حاكمة بخلافها.

وظاهر كلام الإمام له أنّ مراده إثبات الصانع مطلقاً من غير بيان ماهو، فإنّ هذا وقع

---

(١) «الاحتجاج» ج٢، ص١٩٧.

سؤالاً آخر ستسمعه، فقول بعض: إن الكل يقرّ بأنّ للعالم صانعاً، خطأ، وإلّا لم يكن لمثل هذا الجواب ـ والسؤال اللاحق وجوابه ـ وقع، كيف وقد سبق لك أنّ منهم مَن يقول: الأشياء لا بدء لها أصلاً؟.

قوله: ﴿قال: فما هو؟ قال: شيء بخلاف الأشياء، ارجع بقولي إلىٰ إثبات معنىً، وإنه شيء بحقيقة الشيئية، غير أنه لاجسم ولا صورة ولا يُحَسّ [ولا يُجَسّ]، ولا يُدرك بالحواس الخمس، لا تُدركه الأوهام ولا تنقُصه الدهور، ولا تغيّره الأزمان﴾.

أقول: بعد أن أبان له أنّ للعالم صانعاً، سأل الزنديق الامامَ عليه السلام، عن حقيقته جلّ وعلا، فأجابه عليه السلام بأنه شيء بخلاف الأشياء، إذ لو ساوىٰ الأشياء ذاتاً أو صفة أو فعلاً لم يعرف الخالق من المخلوق، وجاء التشبيه وقام أثر الصنع في الصانع، فلا الصانع صانعاً.

ثم إنه عليه السلام شرح له مجمل قوله: (شيء بخلاف الأشياء)، وبيّن أنّ قوله راجع إلىٰ إثبات معنىً بحقيقة الشيئية لا [بشيئية][1] زائدة عليه، فتكون حقيقته وجوداً خالصاً عن التغاير بوجه، وهذا منه عليه السلام مشتمل علىٰ ما ساقه، إذ الجسم والصورة ليس شيئاً بحقيقة الشيئية، بل هو شيء بوجودٍ وماهية، ليست هي حقيقة الشيئية، غير أنّ المناسب والأولىٰ [هنّا][2]، خصوصاً مع الزنادقة المنكرون للمعقول، البسط والتفصيل مرّة بعد أخرىٰ.

فقال عليه السلام: (إنه لاجسم) ذا أبعاد ثلاثة، لطيفاًكان أوكثيفاً، إذكل جسم له شكل ومكان، ومتناهٍ وقابل للزيادة، فيقبل النقيصة، فجاء التغيّر الملازم للحدوث، ومؤلّف أيضاً من صورة وهيولىٰ، ولاصورة، سواء كانت جسمانية ـ وهي مفتقرة للهيولىٰ في تميّزها وتشخّصها ـ أو مجردة، فقد يطلق لفظ الصورة علىٰ المجرّد أو الصور الذهنيّة، فإنها مكتنهة متحيّزة قائمة بالنفس، ويكون حينئذٍ [الغرض][3] نفي التحيّز الحسي والتخيّل الذهني عنه تعالىٰ، فهو ليس بمحسوس ولا مكتنه موهوم، فلا تلزمه صفاتهما، كيف وكلّ محسوس أو موهوم مصنوع؟ (ولا يحسّ) بمطلق الإحساس (ولا يُجسّ) بمسّ قوىً،

---

(١) في الأصل: «بشيئة».
(٢) في الأصل: «منا».
(٣) في الأصل: «الفرض».

فالحس نوع من اللمس (ولا يُدرك بالحواس الخمس) لما عرفت، (لاتدركه الأوهام) أوهام العقول، كيف وهي مقيّدة بنفسها؟ وإنما فيها الدلالة عليه، وأينها والاكتناه؟.

(ولاتنقصه الدهور) كيف وهو منفصل أصلاً ولا قابل؟ أو الدهر مقهور له، فلا يكون طبيعة، لأنها تشتد وتضعف دائماً بحسب الفصول، في كل طبيعةٍ، الكواكبُ بحسب السعد والنحس والشرف، وغيره بحسب مايقتضيه رباط دون أخرىٰ وقرب من حضيض أو بُعد منه إلىٰ غير ذلك.

(ولا تغيره الأزمان) كيف وهو غير زماني؟ وكان ولا زمان، ولا موجود ولا مفروض، بل هو قبل القبل بلا قبل، وإلّا فإما ذهاب الزمان لا إلىٰ نهاية أو ثبوت قديم آخر، وسبق بطلانهما.

وأيضاً الزماني متغيّر، والواجب لا يجوز عليه التغيّر، فالواجب غير زماني، وإلّا لجاز عليه التغيّر فلم يكن واجباً، فإذن لايُسئل عن الله تعالىٰ بـ«أين»، لأنه ليس بجسم ولا جسماني، ولا بـ«متىٰ» لأنه ليس بزماني، ولا بـ«كيف»، إذ ليس له هيئة زائدة، وهو شيء بحقيقة الشيئية.

واعلم: أنّ الدهر نسبة المتغيّر ـ وهو الزمانيات ـ إلىٰ الثابت كالعقول والنفوس، وحينئذٍ [ينقصه][1] التغيّر والتقضي، وتكون نسبته أمس واليوم والآن وغداً نسبة واحدة، وانتقاصه حينئذٍ لا إلىٰ زمان ليلزم أن يكون للزمان زمان، بل إلىٰ غيره، ولاذهاب أيضاً إلىٰ مالا نهاية زمانية، وذهابها بوجه آخر غير منافٍ، لذا فسلب عن الواجب تعالىٰ التبيّن، لأنهما من صفات الممكن، وناسب الدهر: الإنقاص، والزمان: التغيّر، والدهر: الزمان الطويل والزمان القصير. وقيل: هما[2] واحد، وقيل الدهر: الدائم، هذابحسب اللغة[3].

والظاهر ـ كما هو المعروف من اصطلاح الحكماء[4] ـ أنّ الزمان هو نسبة المتغيّر للمتغيّر، وما فيه متغيّر متجدد، وهي الأشياء الزمانية، والزمان مقدار الحركة ممّا إحاطته متغيّرة.

---

(١) في الأصل: «ينقص». (٢) أي الزمان والدهر.

(٣) انظر: «لسان العرب» ج ٤، ص ٤٢٤ - ٤٢٥، «دهر».

(٤) لمزيد الاطّلاع انظر: «شرح المصطلحات الفلسفية» ص ١٥٢ - ١٥٣.

تنبيه: المناسب لحال الزنديق ـ بعد إثبات وجود صانع له ـ أن يكون سؤاله بما هو طلب الحقيقة، لا الخواص ومعرفة الصفات، فأجابه عليه السلام بأنه شيء، أي موجود بحقيقة الوجود، لا بشيء زائد، فلا يكتنه.

ثم فصّل له ذلك وأشار لبيان حال الصفات، بنفي ما يغلب علىٰ الحسّ والوهم من الأُلفة به وغلبة [أحكامهما][1]، وهو المناسب لحال الزنديق المنكر للمعقول، فضلاً عما هو أعلىٰ منهما، فقال عليه السلام: (غير أنه لاجسم ولا صورة)... الىٰ آخره، بل منشأ إثبات هذه الصفات إثبات | أن | صفات الكمال، [حاصلة][2] له تعالىٰ، وإلّا لزم التعطيل، فلزم منه التنزيه، من دفع ما يغلب علىٰ الوهم من أثباتها، بل اثبتها أقوام من أهل الجاهلية الثانية، وإلّا قصر البرهان الحكمي بوجوب تنزيهه عن هذا التنزيه أيضاً، أي تنزيه شيء عن شيء فرع احتمال اتصاله به واتصافه به، أمّا ما يستحيل فيه ذلك فالتنزيه في الحقيقة ضعف ونقص، مثلاً كما تقول: العقل الكامل ليس بقذرة أو حجر جماد، فتفطّن.

فاتضح لك أن حقيقته هي شيئية أزلية، فصدق الوجود ذاته بذاته، فلا يوصف بصفة زائدة، وكذا الوجود.

❑ الحديث رقم ﴿ ٦ ﴾

قوله: ﴿عن أبي جعفر عليه السلام قال: كفىٰ لأُولي الألباب ـ بخلق الربّ المسخّر، وملك الربّ القاهر، وجلال الربّ الظاهر، ونور الربّ الباهر، وبرهان الربّ الصادق، وما أنطقَ به ألسُن العباد، وما أرسل [به] الرسل، وما أنزل علىٰ العباد ـ دليلاً علىٰ الربّ جلّ وعزّ﴾.

أقول: أشار عليه السلام إلىٰ جملة من الأدلة الدّالة علىٰ وجود الله وصفاته، وأعرض عن تفصيلها حيث أحالها علىٰ أولي الألباب، ولاشك في ذلك، كما يظهر لمن فكّر ـ وذكر ـ بعقله ولبّه في ملك السماوات وملكوتها، فخلق الله لا ينكر، المستدعي لثبوت خالق، وكذا اعتبار الكامل في الخلق وتسخيره، ولك جعل (المسخّر) صفة لـ (لربّ)، وعليهما*

---

(١) في الأصل: «أحكامها». (٢) في الأصل: «وأصله».

(*) يعني سواءً جعل (المسخّر) صفة لـ(الرب) أو صفة لـ«خلق» في قوله عليه السلام: (بخلق).

فالمُسَخَّر يقتضي مسُخِّر وبالعكس.

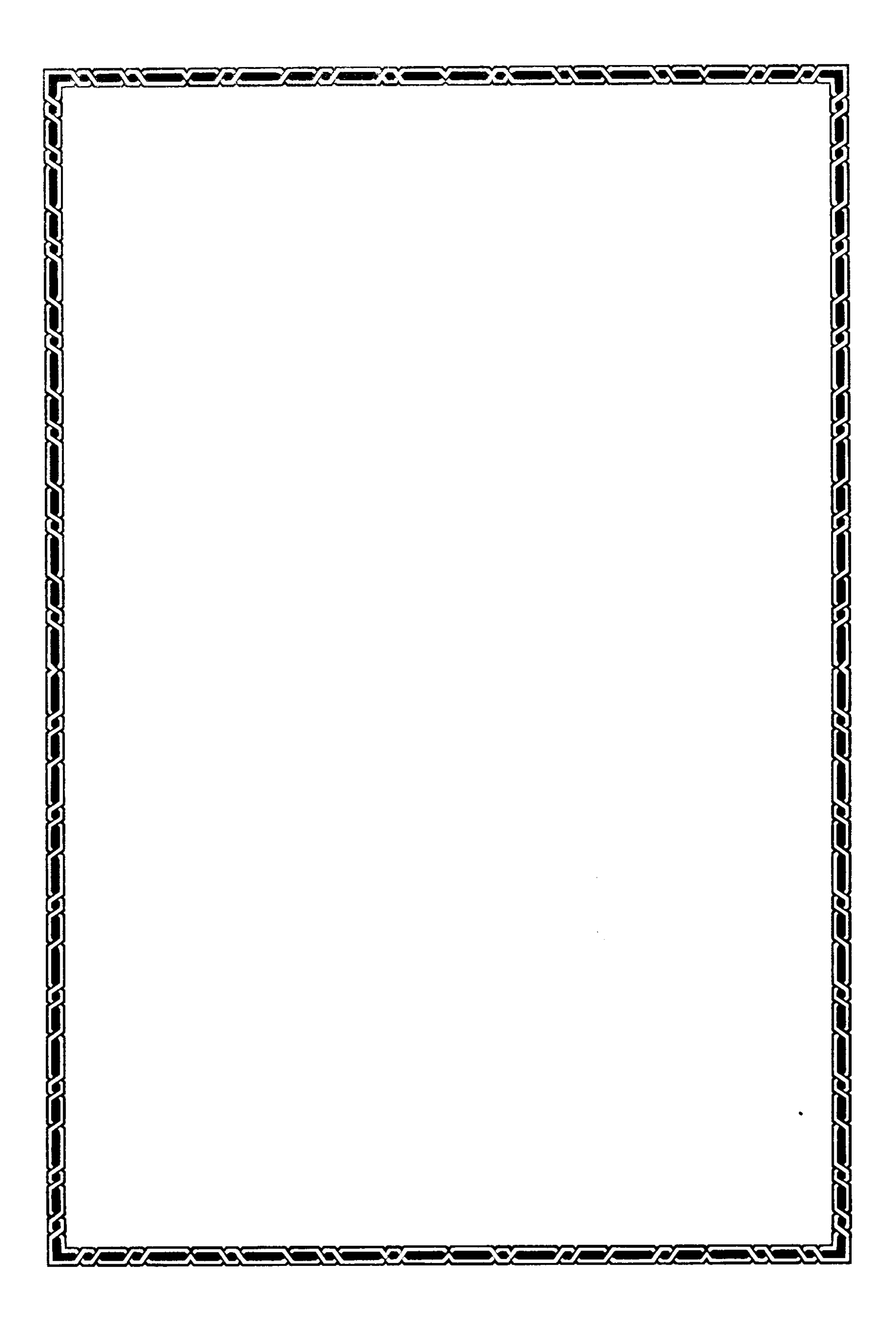
ومعلوم أنّ الخلق علىٰ مقدارٍ ووضع خاص ـ وجريه ـ في التدبّر يقتضي ثبوت خالق كامل، وكذا الملك بمعنىٰ العزّ والقهر والسلطنة إن قُرئ بالضمّ، وبكسر الميم بمعنىٰ ما يملك، وعليهما فالمطلوب حاصل، كما يظهر لمن نظر في حال الموجودات من جهة [الفطرة][1] والترتيب، أو من جهة المقهورية والتصرّف والتدبير، وكذا جلاله تعالىٰ وعظمته الظاهرة في كل شيء، وكذا نور الربّ تعالىٰ الباهر للأشياء، ومُخرجها من كتم العدم إلىٰ الوجود، ومن الظلام إلىٰ الهدىٰ، ومن الفقر إلىٰ الغنىٰ، ونوره الأول مشيئته، ونوّر به الوجود وهدىٰ الأشياء، ولا يطفأ، وبرهانه ظاهر عام الأحوال، ذاتاً وصفةً وفعلاً، فلا يمكن إنكاره، بل لا أظهر منه، بل ما سواه فعله ومفعوله، فكيف يُنكر أو يخفىٰ، إلّا أن يكون لشدة الظهور.

والمراد بالألسن: مايشمل الحاليّة والمقالية لكل موجود بما يناسبه، وكذا الرسل، وتفسير هذه الجملة الإجمالية ممّا يطول، وممّا سبق يظهر لك بيانها، والمعاند لايقرّ، ولو تأتيه بجميع الآيات، والله الموفّق.

* * *

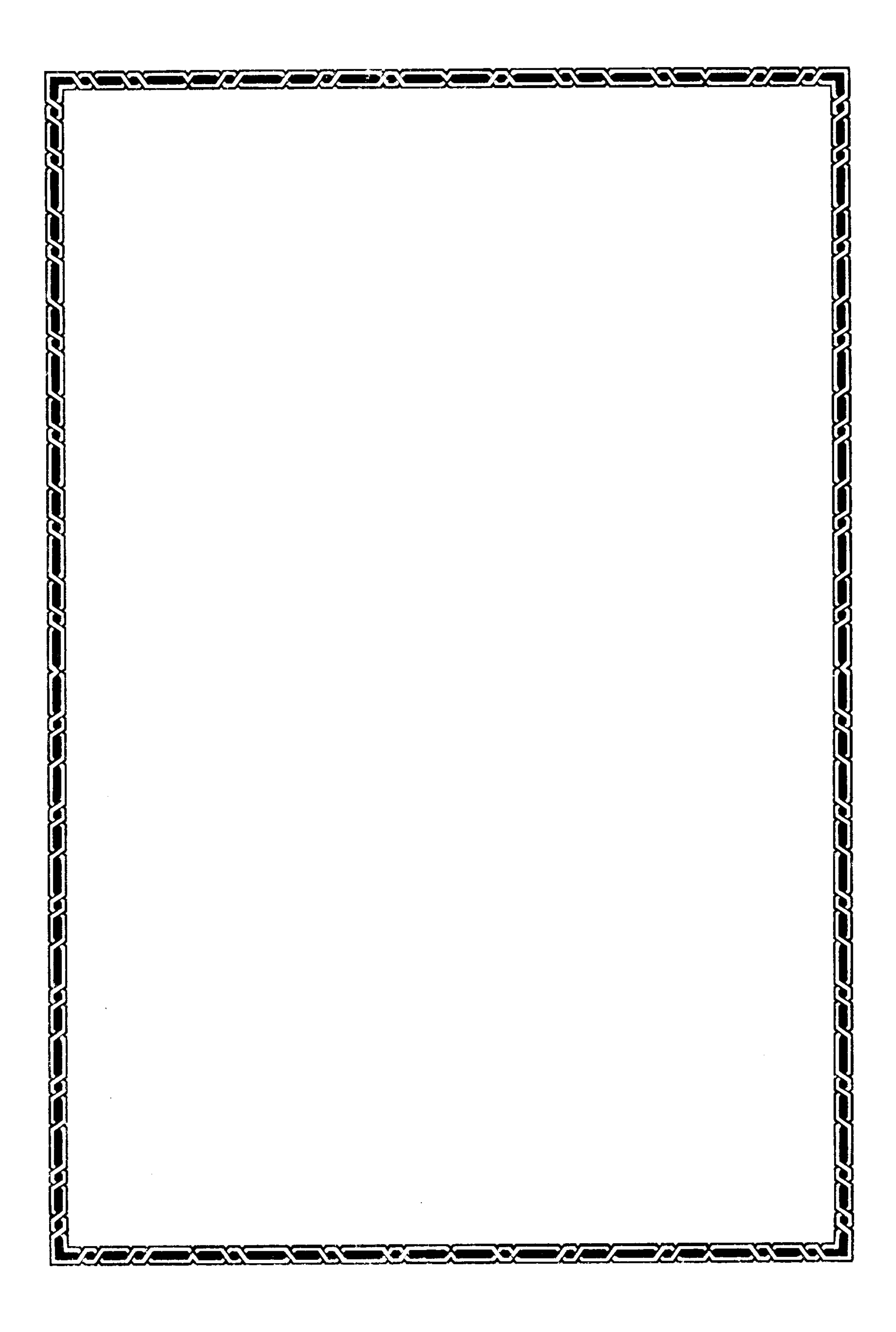
---

(١) في الأصل: «الفطنة».



الباب الثاني

إطلاق القول بأنه شيء



أقول هذا الباب الثاني من كتاب التوحيد وأحاديثه سبعة.

ولمّا أثبت وجوده بالبراهين الفطرية وغيرها ـ كما سبق ـ أراد أن يتبعه بنفي التشبيه والتعطيل عنه والمشاركة، وأنه شيء ـ لئلّا يخرج إلىٰ العدم والنفي ـ لكنّه ليس كالأشياء، فلا يشاركها في ذات ولا صفة ولا مفهوم، وبالجملة: جميع أحكام الإمكان.

وإطلاق الوجود عليه، [والثبوت][1] والشيئية لأُجل إثباته، لأنَّ العدم نفي وإبطال، لا لأن له شركة تُفهم في المفهومات الخاصة أو العامة، وإلّا لزمت الشركة الذاتية، وقيام المباينة والتضاد بين أقسام العام، ولو من قبيل العرض العام المفهومي، وهو حينئذٍ أحد أقسامه* وكان معروضاً للعرض ولو اعتباراً، إلىٰ غير ذلك من المفاسد، وإن كان ذلك خلاف ما عليه المتكلم والملّا الشيرازي وحكماء النظر وأمثالهم[2]، من جعل مفهومه كلياً، وإجراء صفاته عليه اعتباراً.

فعلىٰ هذا القول الباطل المنافي لتوحيده، يجب تقييد قوله ﷺ الآتي ـ من أنه (لا كالأشياء) ـ بغير الأُمور العامّة الشاملة، ولقد قالوا به ـ كما سيأتي نقل بعض عبائرهم ـ والكتاب والسنّة والعقل يكذّبهم، ويدل علىٰ العموم.

هذا، وليس ما ذكروه بلازم الوجود، بما هو وجود بذاته، ولا رتبة تجمع الوجود الواجبي والإمكاني.

---

(١) في الأصل: «فالثبوت».

(*) أي أحد أقسام العام.

(٢) انظر: «شروح الشمسية» ج١، ص٢٨٨ – ٢٨٩؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٣٤٠؛ «الأسفار الأربعة» ج١، ص٢٥٧ ومابعدها.

ومن هفوات الأقلام ما قاله بعض الطلبة ـ وهو السيد إسماعيل الحسيني الأصفهاني في شرحه لتوحيد الصدوق، بعد أن نفىٰ عنه المثل، وأنه ليس كمثله شيء ـ : «**فإن قلت:** لا شكّ أنه تعالىٰ شيء، ولذا ورد في الأخبار (إنّه شيء لا كالأشياء)[١]، ولا شك أنه موجود، ولذا ورد أنه (موجود غير فقيد)[٢]، مع أنك قلت: إنّه ليس كمثله شيء، والحال أنّ سائر الأشياء مثله في الشيئية والوجود، وقلت: إنه لا إلٰه إلّا هو وحده لا شريك له، ونفيت جنس الشريك، المُستلزم لنفي جميع أفراده في كل أمر، والحال أنّ جميع الأشياء شريك له في الوجود [والشيئية][٣] وأكثر الصفات، كالقدرة ـ ولذا ورد أنه [أقدر القادرين][٤] ـ والرحمة ـ ولذا ورد أنه ﴿ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾[٥] ـ والرازقية ـ ولذا ورد أنه ﴿ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾[٦] ـ وغير ذلك.

قلت: بناء العبارات الواردة في القرآن المجيد، وفي كلام الرسول المختار والأئمة الأطهار، كلّها واردة علىٰ قانون العرف المعروف، ومتفاهم العام والخاص، ولذا ورد: ﴿ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾[٧].

والمتعارف في مثل قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[٨] في العرف، أنه ليس مثل تلك الذات المقدسة في ذاتها ـ لا باعتبار أفعالها وآثارها، والأمور المنتزعة من ذاتها باعتبار أفعالها وآثارها ـ شيء، مثل أن يقال: مثلك لا يبخل، وليس أحد مثل زيد، فإن معنيهما أنّ مثل زيد ـ في الأمور والصفات والحالات التي بها زيديّته وشخصيته، باعتبار البلد والمقام والآباء والخصوصيات التي له في حاله وشأنه وأوضاعه ـ ليس أحد، ولا يبخل إلّا في الأمور التي لا خصوصية لها في مرتبة من الوجود والإنسانية، وسائر الحالات المشتركة.

---

(١) «التوحيد» ص١٠٧، ح٨.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٣، ح٢٩؛ «التوحيد» ص٢٨٣، ح١.

(٣) في الأصل: «والمشيئة».

(٤) في الأصل: «خير الرازقين»، والمناسب للسياق: (يا أقدر القادرين)، كما ورد في الدعاء، انظر: «مهج الدعوات» ص٣٩٣؛ «جمال الاسبوع»، ص ١٣٧.

(٥) «يوسف» الآية: ٦٤.

(٦) «سبأ» الآية: ٣٩؛ «الجمعة» الآية: ١١.

(٧) «النحل» الآية: ١٠٣.

(٨) «الشورىٰ» الآية: ١١.

فحاصل نفي التشبيه عنه تعالىٰ أنه ليس من جنس شيء؛ لأنّه علّة؛ وكل ما عداه معلول مباين للذات والصفات الموجودة له تعالىٰ، ومحال أن تكون العلّة من جنس المعلول، فلا يشبهه شيء في صفاته الذاتية، إلّا في الاعتبارات الانتزاعية، وكذا قوله: (لا شريك له) في الأُلوهية، أي جنس الشريك فيما اعتبر ذاته المقدسة باعتباره وهو الأُلوهية، حيث قلت: لا إله إلّا هو، وجعلت لا شريك له، و «وحده» تأكيد له منفي عنه، بنفي جميع أفراد الجنس المعهود، ولا دخل لما هو شريك له في الشيئية والموجودية، وسائر الانتزاعات الاعتبارية.

والحاصل أنّ العبارات الواردة وفحاواها ـ بمقتضيات قوانين العربية المرادة منها في الشرع ـ بعيدة عن الدقائق الحكمية والمؤاخذات اللفظية الخارجة عن ضابطة أهل اللسان، الوارد علىٰ طبقها القرآن وكلام الرسول والأئمة الأطهار عليهم السلام.

سلّمنا أنّ هذا هو الظاهر وذاك الباطن، وأنه حقّ كالظاهر، وذلك أنه نفىٰ الشريك والمثل عنه تعالىٰ، ولمّا كانت الشيئية والوجود وسائر الأُمور المشتركة أموراً اعتبارية انتزاعية، وليست بموجودات في الخارج ـ وإلّا لزم التسلسل ـ فليس مثله شيء، ولا شيء شريك له في الأمور الخارجية، لأن الانتزاعي والاعتباري ليس بشيء في الخارج، فمن جعلهما دليلاً علىٰ نفي الانتزاعي واشتراكه فلا يناقش إلّا في اللفظ، لأنّ الانتزاعي ليس بشيء عندنا أيضاً».

أقول: كلّه خطأ، فلا أصل الإشكال وارد، ولا الجواب جواب.

فأمّا إطلاق الشيئية عليه فظاهر عقلاً ونقلاً، وبقوله: (لا كالأشياء) نفىٰ عنه حتّىٰ الشركة الاعتبارية والمفهومية، وكذا قوله: (لا شريك له) نفي لها ذاتاً وصفةً وعبادة، ومن جهةٍ: هذا هو المعروف من الشارع، كتاباً وسنةً، وكذا في العرف.

وما يتوهّم من التشريك ـ في مثل قوله: ﴿ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ و ﴿ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾، ونحوها في الكتاب والسنّة، وفي بعض أدعية شهر رمضان ـ فالمراد بها الصفات الفعلية الحادثة، الدالّة علىٰ الذات القديمة، ومرجعها للإمكان، ولا شركة فيها من الذات وغيرها، ووُصف الله بها مجازاً؛ لرجوعها إلىٰ فعله ومشيئته، فمن توهّم الشركة في أمور الممكن العامّة من مثل ذلك فقد رام المحال، وارتكب أجهل الأقوال.

ولا شركة له مع غيره في الوجود أيضاً ـ لا شركة معنوية ولا لفظية ـ كالموضوع للأمور

المتباينة، وكيف تتحقق شركة بينه وغيره في وجودٍ أو صفة، بأي نحو من أنحاء الشركة، ولا ملاحظة للغير معه تعالىٰ بوجه أصلاً، لا بثبوت ولا نفي ولا لاثبوت ولا لانفي؟! فيكون إطلاق الوجود عليه والشيئية لإثباته والتعبير عنه بذلك الثبوت، فإنّ الثابت المتحقق لذاته لا لحصول شركة بوجهٍ، وإلّا لم يصدق: (لا كالأشياء) مطلقاً، بل من وجه، وليس كذلك جزماً، ولم يصدق (إنّ الله تبارك وتعالىٰ خلوٌّ من خلقه وخلقه خلوٌّ منه)[1]. بل من وجه، فجاء التركيب، وغيره من المفاسد، كما سبق في الباب الأول ويأتي.

وما القائل بخلافه إلّا من أجهل الجهّال، لكن التبعية من غير ذكاء توجبه وأقبح، فليس لوجوب الوجود مفهوم عام كلي، فهو قسم من الكلّي الذي له أفراد كثيرة، كالشمس، وكلّ منهما منحصر في فرد، إلّا أنّ الفرق بأنه يمكن أفراد أُخر للشمس غير موجودة، بخلاف أفراد الواجب فإنها ممتنعة، أما في الكلّية فسواء. وجعلوا ممتنع الوجود ضدّاً له في القسمة، وهو كالعنقاء في الكلّية وإن افترقا بالإمكان وعدمه[2].

وقال كثير من أهل النظر والكلام[3] باشتراك الوجود معنىً بين الواجب والممكن، وجميع الأسماء المشتقة كلّيات مصداقها علىٰ الأفراد بالاشتراك المعنوي، فالواجب والممكن أفراد لها، ونحوها ما يشير له هذا الطالب المبتدئ فيه.

ولا شكّ أنّ الشركة في شيء يكون من حيث هو غيرهما وسابقهما، إذ ليس هو عدماً ولا اعتبارياً جزئياً، خاصاً بالمعتبر، بل لابدّ من مطابقته لمصدوقه فيجري فيه ذلك، وإلّا كان كذباً وزوراً لا عبرة به، فيكون مشتركاً بأمر ثالث غيره وخلقه، وأن يكون الواجب له مقارن ومقابل ومباين مباينة عزلة، وأن تطرأ عليه الحدود والتمييز كما هو لازم القسم [والمقسم][4] والتقسيم، يجري فيه من ذلك فعل وانفعال وتضاد واقتران وافتراق، [وتحوله][5] وقيام عوارض، وغير ذلك، كما هو اللازم من التقسيم بالنسبة له وأقسامه، ولا يميّز هذا عنها إلّا بعدم الدخول، وإخراجه تعالىٰ من هذا الحكم.

ويلزمهم أيضاً أن يكون له وجودٌ زائدٌ ـ ولو عارضاً اعتباراً ـ وأن تجري علىٰ ذاته

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٣، باب إطلاق القول...، ح ٣، ٤، ٥؛ «التوحيد» ص ١٠٥، ح ٣ ـ ٤، ص ١٠٦، ح ٥.

(٢) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج ٢، ص ١١٢ ـ ١٢٧؛ «شرح المقاصد»، ج ١، ص ٣٠٧ ـ ٣١٦.

(٤) في الأصل: «والقسم».

(٥) في الأصل: «وقوله».

أحكام الاعتبار فيعرف بشبه، وهو منزّه، ولا يُعرف بصفة خلقه، ومنها الاعتبار، كيف وما سواه مطلقاً لا يذكر معه بوجه أصلاً؟! فبطل الاشتراك والمفهوميّة والمقارنة والاعتبار، فافهم.

وأنّىٰ للأثر والمؤثر وشيء ممّا ذكروه هنا؟! لقد أتوا بقبيح يقصر عنه ما ذكره الأشعري والمعتزلي وأمثالهم في هفواتهم.

وحينئذٍ يظهر لك دفع أصل الإشكال، وبطلان ما أجاب به عنه وتفصيله فيه. وما قاله في العرف فإنه ممنوع، ولو سلّم فهو لا يعارض ما عُلم من [الشارع ﷺ] في الكتّاب والسنّة والأدلّة العقلية.

قوله: «ومحال أن تكون العلة»... إلىٰ آخره، إذا قلت هذا، فهو يوجب عدم الشركة أيضاً بينهما فيما تقول، وإلّا اتّحدا رتبة ولو بالمقابلة، وليس بينه وغيره مباينة عزلة، بل مباينة صفة، لكنه يتكلم بما لا يفهم ولا يعقل.

أقول: وكذا قوله: (لاشريك له)... إلىٰ آخره، هو نفي الشركة مطلقاً، ولو سلّم أنّها لنفي شركة الأُلوهية ـ حيث إنها المتنازع فيها هنا ـ لا يدل علىٰ ثبوت شركةٍ غيرها بينه وبين غيره بنوع دلالة، وتبقىٰ باقي الأدلّة النافية للشركة عنه تعالىٰ ـ معنىً أو لفظاً، عقلاً ونقلاً، كأحاديث هذا الباب وغيرها ـ علىٰ حالها بلا معارض ولا منافاة.

وبهذا لاتجدهم عليهم السلام ـ في بياناتهم للأُمّة ـ يشركون بينه تعالىٰ وغيره في قدرٍ مشترك ويقتسمون، ولا يقولون باعتبار الكثرة الاعتبارية أو الوهميّة، بل يدفعونها عنه تعالىٰ، [كما] في حديث الجهل وغيره[1] ممّا تواتر، وكذا نفي المثل والكفء والضدّ وأمثالها، ومَن هو دونهم لا يصلح ـ الملّا وأمثاله ـ لشقّ أدنىٰ غبارهم فضلاً [عنهم][2] عليهم السلام.

وإن رجعت وقلت: بل المفهوم [العام][3] حادث، لا تعلّق له بالواجب الحقّ، ويكون خاصّاً بالممكنات وهو محل الانتزاع ـ ولا يجعل الحادث قديماً ولا بالعكس، ويبطل أيضاً القول بجواز القسمة وعدمه، وكذا الاشتراك لفظاً أو معنىً وعدمه، وجريان الخلاف في ذلك، ما ذلك إلّا للشمول، وأنّ القديم قسم منه، والتوجه للذات من حيث هي، لا من وجه الظهور ـ فإنّه حينئذٍ وجه إمكان وإليه يعود، فتعود المفاسد، فليس هو مجرد لفظ

---

(١) «التوحيد» ص٣٢، ح١، ص٤١، ح٣. (٢) في الأصل: «منهم».

(٣) في الأصل: «العامة».

اصطلاحي لا تبتني عليه مسألة توحيد، وإلّا لكان رسمه سفهاً [ــ].

ومختصراً: متىٰ ثبتت الأثرية لشيء فلا ذكر له مع مؤثره، لا بندّيّة ولا بضدّية، فيبطل جميع ما ذكره وأمثاله في هذه المسائل، إلّا أن لا يكون أثره، ولا يقولون به.

قوله: «والحاصل أن العبارات» ... إلىٰ آخره، عرفت معناها، وهي لنفي ما تحدثه حتىٰ الأوهام، ووصفها الشارع لذلك، بل لهذا أولىٰ، ومنه ما حكمت به هنا وجوّزته علىٰ الواجب تعالىٰ.

قوله: «سلّمنا» ... إلىٰ آخره، الباطن لا يخالف الظاهر، فيكون طبقه، وما قاله ضدّي، فهو باطل لا باطن، وتفسير بالرأي.

قوله: «فمن جَعَلهما دليلاً علىٰ نفي» ... إلىٰ آخره، أمّا جعلهما دليلاً علىٰ نفي الانتزاع عنه ـ والشركة الاعتبارية وتقسيمه ـ فظاهر، وله أدلة غيره كثيرة، كيف وقد عرفت أنها توجبه في المصدوق؛ لأنّه مطابق له، وإلّاكان كذباً لا عبرة به ـ كقوله تعالىٰ: ﴿ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ ﴾[1] ـ ولزم اختلاف الأحوال عليه، وهو منزّه عنه.

قوله: «لأنّ الانتزاعي ليس بشيء» ... إلىٰ آخره، إن كان لا شيء مطلقاً بطل جميع ما سبق منه، فإنّه لا يتم مع كونه لا شيء، بل علىٰ أنه شيء، وإن أراد في الخارج ـ فمع [ضعفه][2]، لأنه كلّي لا جزئي خارجي ـ لا يدفع ما أوردناه، ولا يصححه ذلك، علىٰ أنّ الذهني خارجي، وإن سايرَ الخارج المادي في بعض الصفات، وهذا ظلّي، وذاك أصلي.

والحاصل: أنه لا عبرة بقوله، وعرفت سقوطه، وأنه لا قرار فيه، وسيأتي نحوه في كلام الملّا وغيره، تلامذة ابن عربي.

تحقيق حول وجوده تعالى وماهيته

واعلم: أنّ إنّية الله وماهيته ووجوده حقيقة واحدة، لا تعدد فيه بوجه، فشيئيّته ووجوده وحقيقته واحدة، وهي ألفاظ تقع علىٰ ذات وحقيقة واحدة؛ لإثبات الثابت بنفسه.

وأمّا غير الله تعالىٰ فما كان مركّباً ـ مجرّداً أو ماديّاً ـ فتجرّده بالنسبة لمن دونه، لا مطلقاً، وأقلّه تركّبه من ماهية ووجود، أو قل: فعل وانفعال.

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٣.

(٢) في الأصل: «صفته».

| و | اختلف[١] العلماء في حقيقة الوجود: هل هو عيني أو اعتباري؟ وكذا في الماهيّة، وفي قيام أحدهما بالآخر، وفي المجعول أوّلاً والمجعول بالعرض أو أحدهما خاصة[٢]، أو أنّ الجسم بسيط ولا هيولىٰ جوهرية[٣]، وكذا إطلاق الوجود علىٰ الموجودات[٤]، وأنّ الشيء يرادف الوجود والثبوت، والعدم النفي أم لا؟ ونحو ذلك، ممّا كثر فيه القيل والقال، | و | كلّه من جهل الجهّال، وليس هنا موضع بسط ذلك.

إلّا أن نقول بملخّص الحق: إنّ الوجود هو المجعول، وأول فائض عن فعل الله بالله لا من شيء، أو قل: من الله بفعله، وهو جوهر، وإن كان صفة إن نُسبت لعلّته؛ ولصدق حدّ الجوهر عليه؛ ولشرفه علىٰ العرض ـ فسبق وجوداً ـ ولأنه لو كان عرضاً لكان له معروض، وليس كذلك؛ لأنّ منه خلق الخلق، ومعنىٰ قولنا: من كذا، أنه مادة كالسرير من الخشب، والفعل علّة صدورية بوجه وركنيّة بوجه آخر، والماهيّة ـ الصورة العارضة للماديّة ـ جوهرية، ومنهما تركيب الشيء وحصل تأليفاً (ولم يخلق شيئاً فرداً... للدلالة عليه) كما روي[٥].

وإنّما كان سمّي الشيء شيئاً؛ لأنّه شِيء.

وقال علي عليه‌السلام في خطبة الغدير والجمعة، في الثناء علىٰ الله، قال عليه‌السلام: (وهو منشئ الشيء حين لا شيء)[٦] (إذ كان الشيء من مشيئته)[٧]، وعلم من هذا أنّ اشتقاقه منها، وليست شيئية الله كذلك، فإنّه لا كالأشياء، وليس بمعلول أو مصنوع، ويُعبّر عن الوجود في بعض الروايات بالماء[٨].

وينقسم[٩] الوجود إلىٰ: واجب ـ [ونريد][١٠] به الوجه الدال عليه، والمثل الأعلىٰ حقيقة

---

(١) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج١، ص١٣؛ «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٢٣ وما بعدها؛ «اللمعة الإلهية» ص٥١.

(٢) انظر: «المباحث المشرقيّة» ج١، ص٢٥ ومابعدها.

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٦، ص٢٨٦؛ «الأسفار الأربعة» ج٥، ص٦٥ ومابعدها.

(٤) انظر: «كشف المراد»، ص٢٢.

(٥) «عيون أخبار الرضا»، ج١، ص١٧٦، ح١، وفيه: (ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة علىٰ نفسه).

(٦) «بحار الأنوار» ج٣٧، ص٢٠٥، ح٨٦، عن النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله.

(٧) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧.

(٨) «التوحيد» ص٦٧، ح٢٠.

(٩) للتوسعة انظر: «رسائل الحكمة» ص١٥٦ وما بعدها.

(١٠) في الأصل: «ويريد».

الواجب ـ وإلىٰ: مطلقٍ ـ فعله ـ وإلىٰ: مقيدٍ، من العقل إلىٰ آخره، هو ما تحت الثرىٰ في أسفل، كما في الدائرتين أو الدائرة، أو نفس الثرىٰ، علىٰ اختلاف الاعتبار.

والوجود المقيّد له في كل مقام حكم وصفة بحسبه، ففي العقول: جوهر مجرّد عن المادة العنصرية والمدة والصورة والمثال، وفي الأرواح: مجرّد عمّا سوىٰ الأخير، والنفس: لا عن الصورة، وفي الطبيعة الأوليّة: مجرّدة عن مواد العناصر، والمثال: [أبدان][1] نورانيّة بلا مادة جوهرية أو جسمانية، وفي الأجسام والزمان والمكان: أنوار منعقدة، لزمها صور ومدد و[طباع]* مقدّرة محدودة، وفي العناصر: طبائع متزاوجة، وفي المعادن: لطائف عناصر متآلفة، والنبات: لطائف عياناً من [...]، والحيوانات: من شعلات فلكيّة حسّاسة ـ كما دلّ عليه كلام علي عليه السلام لكميل[2] والأعرابي[3] في تقسيم النفوس ـ وهو في الصفات: هيئات ذاتية وحركات فعلية وصور ظلية وأمثالها، وكلّها وما بينها ونحوها ونسبها من الوجود المقيّد، لتقييد وجودها بعضاً ببعض.

واتّضح ممّا سبق أنّ الوجود: المادة، والماهيّة: الصورة، وهي الأمّ، وفيها تصوير الشيء، وهذا الخلق ينقسم إلىٰ أول: خلق المادة، وثان: هو الصورة، كالخشب والسرير والمداد والكتابة، فتحصّل: أنّ الممكن زوج مركّب.

لكن العلماء وغيرهم في أنّ الشيء الممكن ما هو؟ علىٰ أقوال متفرقة في الكتب، فأهل التصوّف أنّ الممكن الوجود، والماهيّة عرض حالّ بالوجود[4]، وقال أكثرهم بأنّ الوجود هو الله، وأنه يُتصوّر بذاته في شؤونه، ومرجعها لذاته، وأحكام الممكنات عوارض اعتبارية له وهو منبسط عليها، والتعدد ظاهراً وحسّاً لا في نفس الأمر ـ وقال به بعض كالملّا[5] ـ قال شاعرهم:

وما النّاسُ في التمثالِ إلّا كثلجةٍ ... وأنتَ لها الماءُ الذي هو نابعُ
ولكن بذَوْبِ الثلج يُرْفَعُ حكمه ... ويرجعُ حكمُ الماءِ والأمرُ واقعُ[6]

---

(١) في الأصل: «بدن».

(*) في الأصل: (قراع).

(٢) «بحار الأنوار» ج٥٨، ص٨٥.

(٣) «قرة العيون» للفيض الكاشاني، ص٣٦٣.

(٤) انظر: «رسائل الحكمة» ص٤٥.

(٥) انظر: «الحكمة العرشية» ص ٥ - ٦.

(٦) في الأصل: القافية، «نابع أو عاقد»، في البيت الأول، وفي البيت الثاني: «واقع أو واحد» انظر: «الانسان الكامل» ج ١، ص ٩٠، باختلاف.

ولهم خلاف في ذلك من وجوه ليس هنا موضع بيانه.

وبعضهم قال: وجود الأشياء هو المشيئة ـ وأشار الرضا عليه السلام له في الردّ علىٰ سليمان المروزي كما في توحيد الصدوق[1] والعيون[2] ـ فعندهم المشيئة تأكل وتنكح وتموت وغير ذلك.

وقيل: الشيء الماهيّة، والوجود عرض حالّ بها، وعليه المتكلمون[3] والمشاؤون، لكن هذا يوجب سبقها، وكونها أصلاً، ولا يكون بوجودها، فيلزم التسلسل.

والوجدان والنظر للآيات الوجودية تدلّ علىٰ أنّ الماهيّة لا تتحقق قبل المادة ولا توجد بدونها، بل الأمر بالعكس، كالخشب والسرير، ولا تحقق لماهية السرير إلّا بعد مادّته، وهو الخشب، ويسبق الأشرف وما به التحقق، والشيئية سابقة للماهية، وهي مسبوقة بالمادة التي هي متعلّق الصنع، فيه حدثت المادّة، وفيها حدثت الصورة التي تلزمها الماهيّة والإنّية، فالوجود: المادة، والماهيّة: الصورة، وهي تابعة للمادة.

وتوهُّمهم زيادة الوجود والماهيّة علىٰ المادة والصورة [باطل][4] لا دليل عليه، فالحيوان الناطق حدّ تام للإنسان، جامع لذاتياته، كما قالوا، وقالوا[5]: حصّة الحيوان المادّة والناطق الصورة، فإن كان هما حصل المطلوب.

وليست الماهيّة هي الشيء والوجود عارض، وإن كانا خارجين عن ذاتياته، والشيء ليس هو الوجود والماهيّة تبع له حدثت بالتبعية، وليست مجعولة ولا من الشيء، ونُقل عن بعض الإشراقيين[6] أو كلّهم، وهو باطل، ويلزمهم بساطته ـ وليس كذلك ـ أو تركبه من حادث وقديم، أو من شيء ولا شيء.

وجعلها مجعولة بجعل الوجود باطل[7]، فإنّه إن كان جعلاً بسيطاً ـ هو ما للوجود ـ فليس له إلّا جهة واحدة وحيثيّة واحدة، فلا يكون لضدّين، فلا جعل لها مطلقاً، فإما لا شيء أو قديمة، وهما باطلان.

ولا شيئية إلّا لما له ماهية، ففي الممكن تغاير وجوده، وفي الواجب ماهيته نفس

---

(١) «التوحيد» ص٤٤٨، ح١.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٨٦، ح١.

(٣) انظر: «رسائل الحكمة» ص٤٥.

(٤) في الأصل: «باطلة».

(٥) انظر: «شرح العرشية» ج١، ص١٣٤.

(٦) انظر: «رسائل الحكمة» ص٤٥.

(٧) انظر: «رسائل الحكمة» ص٤٦.

وجوده، إن أُطلقت عليه ـ كما يدل عليه بعض الأخبار ـ وإثباتها ذهناً خاصّة لا يثبتها خارجاً، وهو المطلوب، وإلّا عاد ما سبق مع اشتراك المطابقة ليصدق الاعتباري.

وصدور الضدّين من الإنسان بأصل حقيقته يدلّ علىٰ تركيبه لا أنه بسيط، كالطاعة من الوجود ولازمه، والمعصية من الماهيّة، والشيء لا يصدر من لا شيء.

والحقّ القول الرابع[١]: أنّ الشيء هو المركّب من الوجود والماهيّة، فإنّه مركّب الحقيقة، وكل مخلوق له جهة من خالقه ـ هي [الايجاد][٢] أو المادة وإلّا استغنىٰ عنه، وهو محال ـ وجهة من نفسه، وهي الماهيّة المجعولة مع الوجود أو بعده، وإلّا لم يكن شيئاً أصلاً، إذ جهته باعتبار نفسه هي شيئيته الموجودة، وهو أيضاً الفعل والانفعال، ولا تحقق للوجود ظهوراً إلّا بالماهيّة ـ وبالعكس ـ بحسب التحقّق، فالشيء مركّب من الوجود والماهيّة، وذو جهتين لا ينفكّ عنهما.

وإلىٰ عدم إيجاد بسيط أشار الرضا عليه السلام في كلامه: **(ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة علىٰ نفسه وإثبات وجوده)**[٣] وفي كلامه عليه السلام نوع إيماء إلىٰ أنّ في مشيئته إمكانه ـ وهذا فوق مقام العقول وما تدركه، ولا كلام فيه ـ وهو في مقام الفعل، لا الذات، تعالىٰ الله وتقدّس.

والوجود والماهيّة لحاظان: لحاظ انضمام أحدهما مع الآخر ـ وحينئذٍ هما مادة وصورة ـ ولحاظ آخر ينفكان كل واحد علىٰ حدة، ويكون له مادة وصورة، لأنّه ممكن، وكل ممكن مركّب من مادة وصورة، فتفرّد كل ـ حينئذٍ ـ علىٰ حدة، تقول: وجود أو ماهيّة، وكذا في الأجزاء صعوداً بحسب الأسباب، ونزولاً باعتبار المسببات، وينقطع بانقطاع الاعتبار والتساوق الوجودي ظهوراً في أي مقام، فينقطع هذا التسلسل.

وإذا تُصوّر كلٌّ علىٰ حدة، من غير لحاظ الآخر، كان كلٌّ مادة نفسه، فصورته هيئة ذهن المتصوّر، كصورة المرآة مادتها صورة صورة المقابل المنفصلة ـ أعني ظل صورته ـ وصورتها هيئة المرآة، اعوجاجاً واستقامة ولوناً وصفاءً.

وكل ممكن مركّب من مادة وصورة، والمادة: الوجود، والصورة: الماهيّة، وقول الملّا

---

(١) انظر: «رسائل الحكمة» ص ٤٥. (٢) في الأصل: «الاتحاد».

(٣) «التوحيد» ص ٤٣٩، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

وصهره[1] هنا [خطأ]، فتدبّر، واعرف مذهب معدن العلم وترجمانه في ذلك وأمثاله، ودع كلام أهل الاشتباه، [ـ].

ثم اعلم: أنّ الوجود والماهيّة إذا أُخذا بالاعتبار الأول* وهو الوجود القابل، أو قل: المجعول ـ وهو الإنسان بحقيقته، وهو صالح للطاعة والمعصية ونحوهما، وبه وقع التكليف، كالمداد الصالح لكلّ مكتوب ـ فالناس فيه أُمّة واحدة بحسب الصلوح، وإنّما يقع التمييز بين المؤمن وغيره بالصورة الثانية، والوجود الثانوي، وهو بالوجود الأوّل، [وحصته][2] من الصورة الشخصية أو النوعية، أو الجنسية الإضافية، وهذه مادة للشخص بالوجود الثانوي تقوم بالأوّل وشخص بالصورة، والمتكوّن منهما خلق ثانوي، وبه يقع التمييز، وطينة الإجابة والإنكار إليه: صورة المؤمن أو الكافر، وهذه هي الطينة المذكورة في أخبار[3] الطينة، لا المادة، ومن هذه الصورة داعي الخير أو الشر، فكما تمايز المكتوبُ بالحصص المأخوذة من المداد بالهيئات اللاحقة له، كذا تمايز المؤمن والكافر بالمشخّصات والهيئات [الثانية][4]، اللاحقة للهيولىٰ الأولىٰ، المركّبة من الوجود والماهيّة.

وأخصر من ذلك بأن تقول: الأوّل باعتبار المادة القابلة، والثاني باعتبار فعله بها، بمدد الله وعونه وتخليته وعدم منعه، فلا يراد بالطينة في الأخبار هنا المادة، وإلّا بطل التكليف والثواب والعقاب.

مسائل

المسألة الأولىٰ: علم الله الأشياء بعلمه المنطبق الإمكاني، أو قل بالذاتي، بما علمهم في مقام إمكانهم، أو قل: مادّتهم الأُولىٰ، الذي جعل فيهم بها ما إذا سُئلوا أجابوا، وهو صورة المثل الملقىٰ قبل سؤالهم، وطلبهم له ـ باختيارهم ـ أن يوجد لهم كوناً.

فقال لهم: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾، وتشمل الربوبية، إذ مربوب كوناً بأقسامه الثلاثة، بحسب

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٢٥٦ – ٢٥٧؛ «أصول المعارف» ص٧ – ٨.

(*) أي انضمام الوجود مع الماهية. (٢) في الأصل: «وحصّة».

(٣) انظر: «بحار الأنوار» ج ٥، باب الطينة والميثاق، ص٢٢٥ – ٢٧٦.

(٤) في الأصل: «الثابتة».

كليّات الشيء؛ جسداً ونفساً وعقلاً، أو ملك وملكوت وجبروت: مقام الربوبية ثمّ الرسالة والولاية، علىٰ الترتيب الذكري، وهي داخلة في ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾.

فقالوا بأجمعهم ـ بما جعل فيهم من إمكانهم ـ: ﴿ بَلَىٰ ﴾[1] علىٰ مراتبهم، وهذه دعوة دالّة بالقوة، وهي تسبق بأصل الكون ولا تمايز بها، وإنّما هي بالدعوة الثانية بالفعل والعمل، وفي الأصل ما بالفعل سابق علىٰ ما بالقوة.

ودعاهم ثانياً بالشهادات الثلاث في القول والعمل، فأجابوا كلّهم؛ لِما جعل فيهم ما إذا سُئلوا أجابوا، وهو الصلوح والتمكين من الاستطاعة والقدرة والآلة وتخلية السرب، كما سيأتي في المجلّد السابع[2].

وخلق للصدق كذلك جسده أو عقله ونفسه من صورة إجابته، وسبق السابقين إلىٰ الإجابة، ولئن أقرّ بلسانه وأنكر بقلبه، ظاهره بصورة الإنسان دنياً، وباطنه بصورة التكذيب والجحود، وهي الصورة الشيطانية، وتقوّمت بحدودها، كترك الصلاة والزكاة وغير ذلك.

وفي الآخرة يخلعون هذه الصورة الظاهرة، وهي من المزج، ويلبسون الصور الحقيقية، وكتاب الفجّار في سجّين، والأبرار في علّيين.

وبعض آخر بلسانه وقلبه واقف*، وهو أقسام: فالإجابة هي الطينة الطيبة التي خلق منها المؤمن وأقام فيها، لحبّه لها، وأقرّ عليها، لميله لها، والإنكار: الطينة الخبيثة، خلق منها الكافر وأقام فيها وأقرّه عليها، لميله لها لذلك، وخلْقُ كل ما هو عليه بعمله هو العدل، قال تعالىٰ: ﴿ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾[3] ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾[4] ولو خُلقوا علىٰ خلاف ذلك لم يكونوا كذلك، ونافىٰ العدل ووقع الجور.

وحكم قوله: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ الآية، وقوله ﷺ: (كوني في النار ولا أُبالي، وكوني في الجنّة ولا أُبالي)[5] في الخلق الثاني.

والخلق الأوّل وإن كان فيه تكليف وجودي، لكنه مخفي لا تمايز فيه، إلّا في علمه الإمكاني، فلمّا خفي علينا خفي تكليفه، بل ارتفع ظاهراً، وإلّا كان تكليفاً بما لا يُطاق،

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٧٢.

(٢) «هدي العقول» ج٧، باب الاستطاعة.

(*) أي توقّف عن الإقرار.

(٣) «البقرة» الآية: ٨٨؛ «النساء» الآية: ٤٦.

(٤) «النساء» الآية: ١٥٥.

(٥) «علل الشرائع» ج٢، ص٣٣٥، ح٨١؛ «بحار الأنوار» ج٥، ص٢٣٠، ح٦، بتفاوت.

وخفاؤه من مبادئ الوجود وسببه، فاقتضت المصلحة الأخذ للوجود الثانوي منه حصة صالحة ـ لأنّه المودع ـ وتناهي إمكانه زيادة في الإحكام والاستظهار، فأمرهم ونهاهم وتحقق منهم الفعل والقول فخلقوا منه وبه.

وهذه الطينة التي هي منشأ السعادة والشقاوة كما عرفت، لا الطينة التي تجمد وتكون مادة للغير، فميّز بينهما في الأخبار، ولنقطع الكلام فقد خرجنا عن الكلام الموضوع، وسيأتي ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ ذلك مشروحاً في موضعه من كتاب الكفر والإيمان.

واعلم أنّ أسماءه تعالىٰ توقيفية[1]، وورد[2] إطلاق الشيء عليه.

تتمة وإيضاح: عرفت وجود الوجود والماهيّة، ولا تحقق للوجود إلّا بالماهيّة، لكن تحقق ظهوري، وتحقق الماهيّة به تحقق تقويمي، فهو شرط لها، لأنّها هويته من نفسه وانوجاده، فلولاه لا تحقق لها ولا كون له، إلّا بجهة نفسه ـ وكونه من علّته وسببه، ولا يظهر ويتكون إلّا بهويته ونفسه، فهي شرط ظهوره ـ واختلفت الجهة، وتحقّق افتقار كل واحد إلىٰ الآخر، من غير دور عليه، بل دور تضايف ووجودي.

وقول الحكماء الأقدمين: «إنّ الماهيّة: ما شمّت رائحة الوجود»[3]، يريدون بها ذاتاً، وغير مقصودة بنفسها، لا أنها غير موجودة ولا تعلّق بها جعل مطلقاً، كما توهّمه متأخّرو الحكماء في عبائرهم، وحرّفوها بفهمهم، لمّا أعرضوا عن كلام خزّان العلم وترجمانه عليهم السلام.

ولا معنىٰ العرضية أنه أنشأ بها الوجود الواجب، وظهوره بها، وهي اعتباريّة بناءً علىٰ وحدة الوجود، كما ذهب إليه المتصوّفة[4] وبعض منتحلي الاسلام، وهم عليهم السلام بيّنوا دقيق الحكمة وجليلها ولم يُبقوا شيئاً.

الأقوال في الماهية

والمختلفون في الماهيّة لهم أقوال خمسة عشر فيها، نشأت من تكثير العلم بجهل

---

(١) انظر: «تلخيص المحصل» ص٣٤٧؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٢١٠.

(٢) «الكافي» ج١، ص٨١، باب حدوث العالم..، ح٥، ص٨٣، باب اطلاق القول..، ح٦؛ «التوحيد» ص٢٤٤، ح١؛ «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٩، ح٣.

(٣) «انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥.

(٤) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٢٥٦ – ٢٥٧؛ «أصول المعارف» ص ٦ – ٨.

الجهّال، وقد يتداخل بعض في بعض:

«فقيل بأنّها مجعولة.

وقيل: بعدمه.

وقيل: بالفرق بين كونها في الأعيان، أو لا فغير مجعولة، أو في العين فمجعولة.

وقيل: إنّه تعالىٰ تعلّق جعله بها أوّلاً وبالذات، وبالوجود ثانياً وبالعرض، فجعل الوجود تابعاً لجعله الماهية، ولا يحتاج إلىٰ جعل جديد.

وقيل: جعلها بمعنىٰ أنّها فائضة منه في مرتبة الأعيان دون العين.

وقيل: تعلّق بها الجعل وأطلقه.

وقيل: تعلّق بها، بمعنىٰ أنّها فائضة منه سبحانه بتجلّيه الذاتي، بصور شؤونه المستجنّة في غيب هوية ذاته، بلا تخلل إرادة واختيار، بل بالإيجاب المحض.

وقيل: غير مجعولة، بل هي صور علمية للأسماء الإلٰهية اللازمة للذات، فلا تأخّر زماناً بل ذاتاً، فهي مساوقة للأزليّة، وإن تأخّرت عنه رتبة، ولا تتغير ولا تتبدل.

وقيل: المراد بالإفاضة: التأخّر عنه ذاتاً.

وقيل بجعل إستعداداتها أيضاً وأطلق.

وقيل بمعنىٰ أنّها فائضة من الحق الىٰ آخرها، من غير طلب منها بلسان حالها إليه.

وقيل: بل بطلب منها بلسان حالها إليه.

وقيل: بعدم الإفاضة بل بعدمهما.

وقيل: إنّها مقتضيات الذات، ومقتضياتها لا تتخلف عنها»[1].

وهذا اختصارها.

واختصار إبطالها أنّها لا جائز كونها عدماً ولا شيئاً قديماً غيره ولا نفسه -إلّا علىٰ آراء أهل التصوّف[2]- فتكون مخلوقة مجعولة، وهو المطلوب، فهي مخلوقة من نفس الوجود، إذ كل ممكن مخلوق من اثنين حادثين كما عرفت، هذا ما يُطابق الوحي والعقول السالمة، لا الشبيهة بالشيطان، فهي نكراء وإن سمّوها عقلاً فليست به، وعرفت الحقّ من أنها شيء، خلقه الله من نفس الوجود بحسب نفسه.

---

(١) انظر: «رسائل الحكمة» ص٤٦، بتصرّف صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٢٣٦؛ «أصول المعارف» ص ٧.

ولك أن تقول بأنّها من فاضل الوجود، أي فعل الفاعل، ولمّا كان لها اعتبار في نفسها ـ وإن ترتبت علىٰ الوجود ولها لوازم ـ كانت بحسب مقامها التفصيلي موجودة بوجود واحد مستقل، وإن ترتب وكان فاضل غيره باعتبار الرابطة والوحدة الجامعة، وهي كالانكسار إلىٰ الكسر في النسبة، والوجود لها كالجوهر للعرض، فالوجود موجود بنفسه، وهو مادّة نفسه، لنصّ: (**خلق الله المشيئة بنفسها**)[١].

وإن ترتب علىٰ الوجود وإيجاده يتّضح لك القول بالفرعية والفاضل والوجود الاستقلالي، إلّا أنّ الفرعية أظهر، فكان القول[٢] بوجودها بالوجود أظهر عند الكل، ولأنّ ظهوره بها، وعرفت أنّ كل واحد منهما شرط للآخر، فكل [واحد][٣] كرة متمازجة في الشيء الواحد، في كلّ ما ظهرا فيه، ليحصل الواحد، ولكنه تمازج من غير استهلاك لأحدهما، ولذا يفعل الواحد فعلهما ويتميّزا في الفعل ولا يكون إلّا واحداً، ودليل تعدّد الوجودين في نفس الأمر والصدورين ﴿ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾[٤].

فهذا أصل المزج بما لا يوجب كثرة في القديم ولا تعدداً، لا كما قالته الثنوية لمّا اشتبه عليهم الأمر هنا فضّلوا الحقّ، وسبق بيانه في الباب الأوّل[٥] بنحو آخر، فتأمّل حقّ التأمّل.

المسألة الثانية: ثم اعلم أنّ قوسي الإقبال والإدبار لدائرة العقل والجهل كلّها مجمعها المشيئة ـ كما سبق في المجلّد الأوّل، ويأتي في باب الإرادة[٦] إن شاء الله تعالىٰ ـ فهي مادة المواد وعلّة العلل وإن كانت لبسط ما دونها، فيكون للشيء خزائن متعدّدة، لها تحقق فيها، وفي كل خزانة يلحقه اسم وحكم وصفة، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾[٧] فهو به التفصيل.

وليس المراد بالخزائن الأعيان الثابتة القديمة، خارجة عن العالم، لازمة لذات الله أزلاً كما زعم الملّا الشيرازي في أسرار الآيات[٨] ومفاتيح الغيب[٩] وغيرهما[١٠]، وكذا

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠ باب الارادة..، ح ٤.

(٢) انظر: «رسائل الحكمة» ص ٤٦.

(٣) في الأصل: «واحدة».

(٤) «يس» الآية: ٣٨.

(٥) باب حدوث العالم واثبات المحدث.

(٦) «هدي العقول» المجلّد الخامس، الباب: ١٤.

(٧) «الحجر» الآية: ٢١.

(٨) «أسرار الآيات» ص ٥٩.

(٩) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١ ومابعدها.

(١٠) «الشواهد الربوبية» ص ٧٩.

صهره[١] ومَن شابههم فتبعهم، وأبنّا بطلانه في غير موضع، وهو ظاهر عقلاً ونقلاً.

بل كل واحد له خزائن متعددة ـ مراتب وجود ـ وترجع لخزانته العظمىٰ بين الكاف والنون ﴿ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٢] وهي خزانة نفسها بنفسها، لأنه تعالىٰ خلقها بنفسها، وكلّها مراتب حدوث من العالم، بمعنىٰ ما سوىٰ الله تعالىٰ، وما سواه خلقه ومصنوعاته، وأولها ـ الذي كان به الشيء شيئاً ـ [المشيئة][٣] كما سبق، وحديث سلمان ـ علىٰ مانقله الرضا عليه السلام عنه دالّ علىٰ كثرتها وتعددها وأصلها ـ لا كما قاله الملّا الشيرازي ـ وهو حديث الرغيفين، لمّا دعا أبا ذر لضيافته، فأتىٰ له بقرصي شعير يابسين، فأخذهما أبو ذر يقلّبهما، فقال له سلمان: (**تقلّبهما، أترىٰ من أين أتياك؟ والله لقد عمل فيهما الماء الذي تحت العرش، وعملت فيه الملائكة، حتىٰ ألقوه إلىٰ الريح ...**) الحديث، وهو طويل مروي في عيون أخبار الرضا عليه السلام[٤]، فراجعه.

وكلّ خزانة شيء له ذكر فيها ـ وستعرفها ـ وله وجه منها يخلق منه ويظهر به، وهو نزول الفاضل النوري، لا أنه حقيقة تلك وينزل فيه، وإلّا انحصر في واحد وتعدّدت خزائنه فيتعدّد وجوده ومدده وينقطع فيتناهىٰ، تعالىٰ الله، فهو كالقبس من السراج والنار من النار، وهكذا في ما تحته بالنسبة لما تحته، ومقام كل مخلوق لا يتعدّاه ملك أو غيره، كلّياً كان أو شخصياً.

فأوّل خزانة ذكر فيه بالشيئية ـ ولم يذكر بالعينية ـ: المشيئة، ولها حروف أربعة هي مراتب لها، وجودها واحد، وتعدّدها اعتباري يظهر في المشاءات:

الأولىٰ: مقام الرحمة، أو النقطة الوجودية الأصلية.

الثانية: والألف والنفس الرحماني الأولي.

الثالثة: والسحاب المزجىٰ والحروف الأوّليات.

الرابعة: والسحاب المتراكم والكلمة التامة التي خلق منها كل شيء.

وبدؤه في بحر الممكن وإرجائه سحابة بعد إثارته وتراكمه، وهي السادسة، والسابعة:

---

(١) «كلمات مكنونة» ص ٢٤. (٢) «يس» الآية: ٨٢.

(٣) في الأصل: «الشيئية».

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٥٢، ح ٢٠٣، باختلاف، صححناه علىٰ المصدر.

السحاب المتراكم من ذلك المزجىٰ.

وهذه السبعة التي لايكون شيء إلّا بها، وهي في عالم الأمر يرجع [كلّ] إلىٰ نفسه، ويتعدّد بالاعتبار، وقول الملّا ـ بتخصيصه السبعة بالتكوين الخلقي الزماني ـ غلط وجهل.

ومن خزائن الشيء: الأكوان الستة، التي ذكرها الصادق[1] عليه السلام:

الأول: أعلاها، وهو المعاني، وهو الماء الذي حمل العرش، وهو حقائقهم، وهو أوّل فائض من فعله.

والثاني: عقل الكلّ، وروح القدس، والحجاب الأبيض، وأول خلق من الروحانيين، والركن الأيمن من العرش، وخلقه الله عن يمين عرش المملكة والسلطنة.

والثالث: الكون الهوائي، والروح الكلية، والحجاب [الأصفر][2]، وهو ركن العرش الأيمن، الأسفل بالنسبة إلىٰ السابق.

والرابع: الكون المائي، والحجاب الأخضر، والزبرجد ركن العرش الأيسر، يعني: الظلماني الجسماني من جهة ارتباط فعله بالأجسام بجهة الهباء، وهو النفس الكلية واللوح المحفوظ.

والخامس: الكون الناري، والحجاب الأحمر، وطبيعة الكلّ، وهو الركن الأسفل ـ فهو ظاهر سابقه ـ وعن يسار العرش، يعني: ظاهره.

والأوّل: كون نوراني، والثاني: كون جوهري.

والسادس: كون الأظلّة، وهو جوهر الهباء الآخر، آخر المحمر ذاتاً، وهو المراد بالبسيطة، ويسمّىٰ الذر الثاني أيضاً، سمّوا به لصغرها بالنسبة إلىٰ ذلك الفضاء، ولو نظر لهم [غالهم] تعذر هذا الحكم الظاهر، وهي كالظل يُرىٰ ولا يُلمس.

و[**الذر**][3] متعدّد: فذرّ معان في العقول، وذرّ صور في النفوس، وذرّ دنيا، وذرّ آخرة، ومن بينها برازخ.

وقيل: [مستبعد][4] فيه، والمراد به هذه الدار بحسب المكلّفين فيها، ومجاز.

وهو ساقط، كما وقع للمرتضىٰ[5] ونحوه[6]، وهو خلاف الحق وسيأتي بيانه في بابه.

---

(١) «الهداية الكبرىٰ» ص ٤٣٥.

(٢) في الأصل: «الاصفر».

(٣) في الأصل: «الدهر».

(٤) في الأصل: «تعدد».

(٥) انظر: «أمالي السيد المرتضىٰ» ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٦) انظر: «التفسير الكبير» ج ١٥، ص ٣٩ – ٤٢.

ثم العرش وله عدّة معانٍ كثيرة في الروايات، ستأتي في باب العرش والكرسي[١].

منها: المشيئة أو الملائكة الحاملون للأنوار الأربعة، والدين أو الملك والعلم المؤدّىٰ إلىٰ المكلّفين [وعلم][٢] ماسوىٰ الله، أو محدد الجهات وغيرها، و [هذا] يفهم من الروايات.

والمحدّد خزانة القلوب، ولذا كان أطلس في الظاهر؛ لخلوّه من الصور، والكرسي المعلوم للكلّية، والبرزخ للنوعية، والمنازل للصفة، وزحل للعقول، والمشتري للنفوس، [والمريخ][٣] للأوهام، والشمس للوجود الثاني، والزهرة للخيال، وعطارد للفكر، والقمر للحياة.

ولا ينزل شيء إلىٰ الأسفل إلّا بعد إذن الله له أن ينزل من الأعلىٰ، بواسطة الملائكة والحركات والكواكب والأسماء، وهي الممدّة لهم كلّ في وقته وحدوده، وينزل من الخزانة العالية مثلها والحقيقة باقية، لا تخلو الخزانة منه ـ كما سمعت في النار ـ من أُخرىٰ ومن حكّ الحجر من غير نقص في أصل الخزانة و ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾[٤] كما قال تعالىٰ.

وللباطل خزائن مجتثة عكس خزائن الحقّ، وهي ـ بحسب الإجمال ـ ثمانية عشر[٥]: أوّلها للجهل المركّب، وفوقه روح الباطل، ونفس الباطل المسمّىٰ بالثرىٰ، والطمطام ـ أي الظلمة ـ وجهنّم بطبقاتها السبعة، أي أبوابها، والريح والبحر والحوت والثور والصخرة والملك الحامل للأرضين، والأرضين [بلحاظ][٦] نفوسها... إلىٰ آخره، وسيأتي في المجلّد السادس[٧].

المسألة الثالثة: واعلم أنّ أسماءه تعالىٰ توقيفية[٨]، وورد النص بإطلاق (الشيء) و(الوجود) عليه.

---

(١) «هدي العقول» المجلّد ٦، باب: ٢٠.

(٢) في الأصل: «وعلىٰ».

(٣) في الأصل: «والريح».

(٤) «النحل» الآية: ٩٦.

(٥) في المجلّد الرابع، باب النهي عن الجسم والصورة، ذكرها المؤلف أيضاً، وعدّها: ثمانية وعشرين.

(٦) في الأصل: «للحاظ».

(٧) «هدي العقول» ج٦، باب العرش والكرسي.

(٨) انظر: «تلخيص المحصل» ص٣٤٧؛ «شرح الموقف» ج٨، ص٢١٠؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٣٤٣.

أما (الشيء) فتسمعه*، وأمّا (الوجود) ففي خطبة الوسيلة: (إن قيل: كان، فعلىٰ تأويل أزلية الوجود، وإن قيل: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم)[١]، وكذا لفظ: (الحقّ)، قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾[٢].

وفي توحيد المفضل[٣] والإهليلجة[٤] ورد لفظ: (واجب الوجود)، مع أنّ الوجود مرادف للشيئية، باتّفاق العقلاء، إلّا من مثبت الأحوال، ولبداهة بطلانه وبداهته لا فائدة في الاعتناء ببطلانه.

وقيل: «معنىٰ الإطلاق: أنه لا يحتاج إطلاق لفظ (شيء) فيه إلىٰ قرينة، كاحتياج الألفاظ المشتركة والمجازية إليها، فهو مشترك معنوي كالموجود والوجود»[٥].

ولا يخلو من ضعف، وسوق الأحاديث تنافيه، والألفاظ المشتركة والمجازية لا تُطلق عليه ما لم ترد، ولفظ (شيء) لا يطلق مطلقاً، بل لابدّ فيه من الخروج عن الحدّين.

وروىٰ الصدوق رحمه الله، عن محمد بن عيسىٰ بن عبيد، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: (ما تقول إذا قيل لك: أخبرني عن الله عزّ وجلّ: شيء هو أم لا؟) قال: فقلت له: قد أثبت الله عزّ وجلّ نفسه شيئاً، حيث يقول: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[٦]، فأقول: إنّه شيء لا كالأشياء، إذ في نفي الشيئية عنه إبطاله ونفيه، قال لي: (صدقت وأصبت).

ثم قال لي الرضا عليه السلام: (للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: نفي، وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه، فمذهب النفي لا يجوز، ومذهب التشبيه لا يجوز، لأنّ الله تبارك وتعالىٰ لا يشبهه شيء، والسبيل في الطريقة الثالثة: إثبات بلا تشبيه)[٧].

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن ابن أبي نجران قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد، فقلتُ:

(*) أي في هذا الباب.

(١) «الكافي» ج٨، ص١٧، ح٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الحج» الآية: ٦.

(٣) و(٤) لم نعثر عليه، ولعلّه ورد سهواً من الناسخ.

(٥) انظر: «مرآة العقول» ج١، ص٢٨٠.

(٦) «الأنعام» الآية: ١٩.

(٧) «التوحيد» ص١٠٧، ح٨، صححناه علىٰ المصدر.

أتوهّم شيئاً؟ فقال: نعم، غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمُكَ عليه من شيء فهو خلافه، لا يشبهُ شيئاً[1] ولا تُدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يُعقَل، وخلاف ما يُتصوّر في الأوهام؟! إنّما يُتوهّم شيء غير معقول ولا محدود ﴾.

أقول: روي في البصائر[2] [نحو][3] سؤال السائل عما يتعلّق بالتوحيد.

أقول: عيّنه بقوله: (أتوهّم)، أي: أتثبّت شيئاً موجوداً ثابتاً، لا أنّ معناه أني أتوهّمه وأُدركه من حيث إنّه شيء [أصفه][4] بالشيئية، كما في الشرح[5] وظاهر حاشية محمد رفيع[6] ـ بناءً علىٰ ثبوت أنّ للشيئية شيئاً عاماً يطلق عليه تعالىٰ ـ فإنّه غلط، فمعنىٰ التوهّم: الإثبات، أي: أثبت شيئاً، إذ لو كان المراد دخوله في التوهّم ـ ولو بمفهوم عام ـ لم يتحقق معنىٰ سوق الحديث وما ماثله؛ وذلك أنّ هنا مفهومات عامة ذهنية اعتبارية ـ كالمفهوم العام من لفظ الشيئية وغيرها ـ يعتبرها العقل، ومصدوقات غير ذهنية، فالمفهومات العامة الذهنية جميعها من المعقولات الثانية باتفاق الحكماء[7]، وهي لا تصدق علىٰ الواجب تعالىٰ، لا صدقاً | ذاتياً |، [لأنها][8] غيره ومنتزعة، ولا عرضياً، لعدم [تصوّره][9] في شأنه تعالىٰ، ولعدم دخوله في التصوّر ومشاركته مع الغير فيه، فطريق الحمل في شأنه تعالىٰ غيرُه في غيرِه، وإنما الاتّفاق والاشتراك في اللفظ خاصة، كما ستسمعه في أحاديث الأسماء[10] وغيرها.

وحمل مثل (عالِم) و(شيء) إنّما مفاده أنّ هذه اللفظة دالّة علىٰ ذات وصفة، هيَ هيَ بلا فرق أصلاً، لا أنّ مفهوم العالِمية العام صادق علىٰ ذاته، وأنّ منشأ انتزاعه ذاته بذاته

---

(١) في المصدر: لا يشبهه شيء.

(٢) لم نعثر عليه في البصائر، نقله في «التوحيد» ص١٠٦، ح٦ في طريقه إلىٰ صاحب «بصائر الدرجات».

(٣) في الأصل: «نحوه».

(٤) في الأصل: «أو صفة».

(٥) «شرح المازندراني» ج ٣، ص٧٨.

(٦) «حاشية ملّا» رفيع ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص٣٣٢.

(٧) انظر: «التعليقات» ص١٦٧ – ١٦٨.

(٨) في الأصل: «لأنه».

(٩) في الأصل: «قصوره».

(١٠) «هدي العقول» ج ٥، باب: حدوث الأسماء.

تعالىٰ، أو أنه يصدق عليه من جهة لفظ (الشيء).

وليس هذا الحديث ولا غيره فيه أثارة من علم، ولا إشارة علىٰ أنّ الواجب تعالىٰ له اشتراك مع غيره اشتراكاً معنوياً في مفهوم، لا ذاتي ولا عرضي، كيف وهو منتزع؟! وليس الواجب محل انتزاعه.

أمّا التوهم من قول الإمام عليه السلام للسائل: (نعم)، أي توهّم شيئاً ـ وجميع النسخ علىٰ نصب (شيء) علىٰ معنىٰ [أدخله][1] في التوهم من جهة إطلاق المفهوم العام عليه وغيره لتصحيح ذلك ـ فغلط ظاهر لا يخفىٰ، إذ ذاك فرع توهمه وما وقع عليه التوهم، فمثل هذه التوهمات دفعها الإمام عليه السلام في جوابه له.

فقول الإمام عليه السلام له: (نعم) أي يصدق عليه لفظ: (شيء) وحقيقته، لا أنّ المفهوم العام الشامل يصدق عليه، كيف وقيامه به قيام صدور، كسائر الموجودات والمفهومات، ووصفيته بشيء تقتضي كون الصفة عينه، وليس هذا المفهوم عينه، والقول بالمغايرة الاعتبارية في الذات والصفة الذاتية سينكشف[2] بطلانه عقلاً ونقلاً، فظاهر حينئذٍ ما في مرآة العقول[3] هنا من الغلط.

والحاصل أنّ الظاهر ـ كما يدل عليه آخر الباب وعنوانه ـ أني أثبت موجوداً أو أصفه بأنّه شيء؟ فقال له: (نعم) هو شيء وموجود، إلّا أنه ليس كالأشياء، فهو ليس بداخل في التعقّل، كالمتصوَّرات والمحدودات بالجنس والفصل، ولا محدود كالمحسوسات.

ولك جعل (غير معقول) لدفع تصوره [وتعقّله][4] بذاته، (ولا محدود) أي: غير معروف بالجهات، أو مركّب من جنس وفصل، ونفي التعقّل عنه يقتضي نفي الإحساس، إذ كل محسوس يُمكن تعقّله، ومعلوم أنّ الواجب تعالىٰ لا يدخل في التعقّل، وإلّا حدّد هنا ولزمته أحكامه، وكذا في التحديد خارجاً أو عقلاً، وإلّا تركّب وتناهىٰ وغير ذلك، فهو بخلاف الأشياء كلها، ذاتاً وصفةً وفعلاً، لا تدخل صفته ولا فعله في التعقّل، ولا في التصوّر والتحديد، وإنّما في القلوب: الإقرار والتصديق، علىٰ مراتب المعرفة.

ثم أشار عليه السلام **إلىٰ البرهان العقلي** الدال علىٰ نفي جميع ذلك عنه، بأن قال: **(كيف تدركه الأوهام، وهو خلاف ما يُعقل وخلاف ما يُتصور)** إذ كل معقول محدود قائم بالغير، داخل مع

---

(١) في الأصل: «إذ خلد».

(٢) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات.

(٣) «مرآة العقول» ج ١، ص ٢٨١.

(٤) في الأصل: «ونقله».

غيره تحت جنس، إلىٰ | غير | ذلك.

والواجب ليس كذلك ـ بديهة ـ وهو غير داخل في التعقّل، وبديهة أنه غير محسوس، وإلّا لجرت هذه الأحكام عليه وزيادة، فليس إلّا إثبات أنه شيء غير مُتوهّم ولا متعقّل ذاتاً بوجه ذاتي أصلاً، والوجه المتصوّر بوجه إنّما هو الدليل الدال عليه من المخلوقات، ومنه نفس الوهم والتصوّر، وهذا غيره.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يُقال للهِ: [إنّه] شيء؟ قال: نعم، يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه﴾.

أقول: حديث آخر الباب مثله متناً، ومثله في التوحيد[1] وغيره[2].

وبالجملة: فمضمون هذا الحديث متواتر معنىً، وفي طائفة من الأحاديث بدل (التعطيل): (الإبطال)، والمعنىٰ واحد، وهذا ممّا قام عليه البرهان متواتراً من وجوه:

الوجه الأول: أنّ طباع الممكن الحاجة والافتقار إلىٰ جاعله بذاته في ذاته وكماله الوجودي الأوّلي والثانوي، فالكل مصنوع له تعالىٰ وموهوب له ومفاض منه تعالىٰ، وممّا صرحت به البديهية: أنّ مفيض الكمال أولىٰ وأحقّ به في ذاته بذاته، فلا يسلب عنه الوجود ولا كماله ذاتاً في مرتبةٍ واعتبار، فلا مناص من وصفه بالكمال بوجه ما، وهذا يوجب إبطال التعطيل والإبطال.

ويتّضح لك من هذا أنه يُوجب أن ما يكون في عالم الإمكان وزمرة الحدثان فهو بذاته قاصر عن الواجب تعالىٰ بما لا يتناهىٰ، كيف وطباعه الافتقار؟ فلا يصحّ وصفه بصفة من صفاته، وهو التشبيه، فوجب أن يكون ما يُطلق عليه تعالىٰ من الأسماء والصفات [...] وأعلىٰ وأقدس ممّا يتوهم أو يتعقّل بما لا يتناهىٰ ـ ولا يشاكله شيء ولا يدانيه ـ كلفظ «عالم» و «موجود» و «حيّ» وغير ذلك ممّا لم يمكن في وسع الممكن أن يتصوّره أو يتعقّله.

---

(١) «التوحيد» ص١٠٧، ح٧.

(٢) «معاني الأخبار» ص٨، ح٢؛ «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٦٠، ح٩، بتفاوت يسير.

دفع تشبيه: لا تتوهم من قولنا: مُفيض الكمال أولىٰ به في ذاته ما قاله الملّا[١] وأمثاله: «إنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، وأنّ الأشياء الكمالية ثابتة له في مقام أزليّته».

فهو [ـــ]، بل المراد أنّ الكمال المُفاض الحادث دالّ علىٰ أنّ مفيضه أولىٰ به، بل بأصل حقيقته ـ وهو الكمال الذاتي الأزلي ـ وهذا دليله وآيته، لا أنه له أزلاً أو قائم بذاته، وهو نفسها* في الظهور الحدوثي، فكلاهما محالان. وذكرنا الدليل كذلك إشارة إلىٰ إبطال بعض شُبه أهل وحدة الوجود، والقائلين بالانبساط، فتدبّر.

وجميع تلك الإطلاقات عليه تعالىٰ إطلاق دلالة للحادث، لا حملاً أولياً أو عرضياً، واشتقاقها من فعله وإليه المنتهىٰ.

الوجه الثاني: أنّ [الواجب] الذاتي والغني المطلق الكمالي يوجب أن يكون جميع ما يثبت له بذاته بنفسه، لا بشيء آخر، ولا اعتبار مغاير، كالوجود والعلم والحياة مثلاً، فلا يصح سلبها عنه في رتبةٍ، إذ لا يُسلب الشيء عن نفسه، وهو الخروج عن التعطيل، وكذا ما للممكن من صفة وجود وغيرها لا تتصحّح له في مرتبة ذلك، بل بمرتبة متأخّرة؛ لكونه مستفاداً، فكماله زائد كوجوده، ولذا اختلفت الوجودات والصفات عليه، دونه تعالىٰ، وهذا يوجب التشبيه، وتركه الخروج عنه.

الوجه الثالث: إنّ ممّا بُرهِن عليه في موضعه[٢]، وتواتر نصّاً أنه تعالىٰ واجب الوجود من كل جهة، فليست فيه جهة دون جهة، فجهة وجوده وكذا وجوبه وعلمه وحياته ـ وغير ذلك ـ واحدة، فليس فيه اختلاف [جهةٍ وحيثية][٣]، فعليّته حاصلة من كل جهة وكذا وحدته، فللواجب تعالىٰ جميع الصفات والأسماء بنفس ذاته وحيثيّتها لا بحيثية متغايرة، فجهة الوجوب الذاتي جميع الجهات والحيثيّات.

ومعلوم أنّ هذا يوجب عدم جواز التعطيل بوجهٍ ما، ولا كذلك غيره، فاستحقاقه كلّ صفة إنّما هو بجهة وحيثية دون الصفة الأُخرىٰ، ولا تصحّ له صفات بجهة واحدة بنفس الذات، فهذا يوجب الخروج عن التشبيه، وعدم جوازه بوجه.

الوجه الرابع: أنّ الواجب تعالىٰ لا يساويه ممكن ما بوجهٍ ما، وهذا يوجب الخروج

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٦٨؛ «الشواهد الربوبية» ص٤٧؛ «أسرار الآيات» ص٣٧، نحوه.

(*) يعني نفس الأشياء.

(٢) انظر: الباب الأول من هذا المجلّد.

(٣) في الأصل: «وجهةٍ وحيثية».

عن التشبيه، ولا يضادّه شيء، كيف وما سواه معلول له؟! وهذا يوجب الخروج عن التعطيل، فتأمّل.

فانصرح أنّ ذاته تعالىٰ أعلىٰ وأقدس من مضاهاة الممكنات، فهو موجود لا كسائر الموجودات، وشيء لا كسائر الأشياء، ذاتاً وصفةً وفعلاً. فذاته وجود أحدي ـ ليس له ماهيّة وراء وجوده ـ غير زائد، هو نفس كماله الذاتي، إذ كمال الوجود له بما هو وجود، فلا زيادة بوجه، ولا اكتناه ولا تحديد ولا مكان ولا حلول ولا زمان ولا جهة قوة، ولا كمال له منتظر، ولا تقوم به الحوادث ولا المتجدّدات ولا غير ذلك.

وغير خفي علىٰ الفطن أنّ إثبات التعطيل يقتضي إيجاب التشبيه أيضاً، مثلاً القول بزيادة الصفة ـ كالأشعري[1] ـ والحلول[2]، أو قيام الحوادث به تعالىٰ[3]، يوجب خلو الذات بنفسها ـ وبحسب رتبتها ـ عن كمال، وهذا حال الممكن، فهو تشبيه.

وكذا القول[4] بأنّ مفهومه كلي ـ إذ لا يمنع الشركة ـ يقتضي أن لا تكون وحدته [عين ماهيته][5] وتشخّصه بذاته، وهو تشبيه.

وكذا القول بأنّه جسم[6] أو له مكان[7] يوجب التعطيل أيضاً.

بل إذا أمعنت النظر والفكر ينصرح لك أنّ الواجب تعالىٰ متىٰ أُثبتت فيه صفة من صفات الممكنات لزمت جميع صفات الإمكان ـ كيف ولا اختلاف جهة فيه وحيثيّة، فهو أحديٌ من كل جهة ـ مثلاً: متىٰ أثبت التركيب فيه جاء الافتقار والحدوث والقوة وغيرها، وزالت صفات الوجوب.

تنبيه: قد انصرح لك أنّ وجوب إخراجه تعالىٰ من الحدّين المذمومين ليس خاصاً بالذات، بل فيها وفي الصفات الذاتية ـ وكذا في الإضافة والفعل ـ فذاته نفس الوجود ـ كما عرفت ـ فلا تضاهي صفة ولا تضادها، لأنها في الواجب غير زائدة ولا مدركة ولا بالقوّة بوجه.

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٤٤؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦٩.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٥٧.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦١.

(٤) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٥) في الأصل: «غير ماهية».

(٦) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٢١؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٤٧.

(٧) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٢٤ – ١٢٥؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٤٧.

وكذا فعليته تعالىٰ إيجاد دفعي غير زماني [بقسيمه] ولا دهري، بل أعلىٰ من ذلك، بما لا يُتصوَّر فيه فراغ وانقضاء ليلزم التعطيل أو قول: ﴿ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾[1] إذ لا يُتصور ذلك بلا تجدّد زماني ولا نقص مكاني، وتعالىٰ عن الأزمنة والآنات والحدوث والأوقات والإهمال.

وكذا اختياره ليس كاختيار ذي همّة وعزم [وتروٍّ][2].

وكذا مشيئته لفعل العباد مخرجة عن الحدّين، وهما الجبر والتفويض، بل أمر بينهما.

فإذا عرفت ما يحصّل به التوحيد ـ وهوالخروج عنهما ـ وعرفت جريانهما في الذات والصفات والأفعال، وميّزت جميع ذلك، ظهر لك أنّ أقاويل الأشاعرة والمعتزلة ليست بخارجة عنهما، ومرَّ لك في الباب السابق بيان بعض، وكذا البحث في تفسير صفاته الذاتية والكلام فيها، إذ هي الذات كما سيأتي[3].

وإخراجه عن الحدّين يبطل أيضاً كثيراً ممّا قاله الملّا وتلامذته وأتباعه، تبعاً لأهل التصوّف، من قولهم بوحدة الوجود وأنّ بسيط الحقيقة كل الوجود، وأنّ الإنسان إلٰه محقق وممكن موهوم، وأنّ العالِم نفس المعلوم، وأنّ الوجود العام قديم مع القديم وحادث مع الحادث، وهو خالٍ منهما، كما في الأسفار[4]، وأنّ علمه تابع وإرادته ذاته، ونحوها[5] ممّا مرّ وسيأتي من أقوالهم، فهو يوجب تعطيلاً ـ في الذات وصفاتها الذاتية أو الفعلية، أو في العبادة، كما قالوه في تصوّر صورة الشيخ حال العبادة ـ أو تشبيهاً، وهما متلازمان، والله منزّه عن التعطيل والنفي، ذاتاً وصفةً وفعلاً وعبادةً، وكذا عن التشبيه فيها، فتدبّر ودعهم وما يفترون.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿[عن أبي المَغْرا، رفعه] عن أبي جعفر عليه السلام قال: [قال:] إنّ الله خلوٌ مِن خلقه، وخلقه خلوٌ منه، وكلّما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما

---

(١) «المائدة» الآية: ٦٤. (٢) في الأصل: «وترق».

(٣) في باب صفات الذات، «هدي العقول» ج ٥. (٤) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٢٨.

(٥) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٢٦٩، المفتاح الخامس؛ ص٣٣٢، المفتاح السابع.

خلا الله تعالىٰ ﴾.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن زرارة بن أعين قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الله خُلوٌ من خلقه وخلقه خلوٌ منه، وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ـ ما خلا الله تعالىٰ ـ فهو مخلوق، والله خالق كلّ شيء، تبارك الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾.

أقول: في التوحيد[1] وغيره[2] مثل ذلك.

والخِلو ـ بكسر الخاء ـ: الخالي.

وما تضمنته هذه الروايات ـ من أنّ الله خِلو من خلقه، ليس فيه ولا يقوم به صفة من صفاتهم ـ ممّا لا يشكّ فيه عقلاً، وإلّا لم يكن واجباً، وجاء التشبيه، فلم يُعرف الخالق من المخلوق، فليس بمفتقر ولا مركّب ولا ذي وجود وماهية ولا كمال زائد، وليس معه شريك، كان لم يزل ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ماكان، وهو القاهر لعباده ذاتاً وصفةً، فما فيهم من الكمال والوجود فهو مفاض منه ومعلول له، وهو أولىٰ بالكمال، والمفاض دائماً في حاجة إلىٰ المفيض، وكذا خلقه خال من الوجوب وصفاته، وإنّما له صفة الإمكان والدلالة علىٰ خالقه ومفيده الوجود، علىٰ أنه لا يُشابَه، وهو أولىٰ بالكمال منه، فالعالَم مضطر ومعلن، بإخراجه عن الحدّين المذمومين السابقين، وفي الحقيقة وصفه بصفة خلقه يفضي إلىٰ حدّ التشبيه، ووصف خلقه بصفاته يُفضي إلىٰ حدّ التعطيل.

فهذا معنىٰ مباينته لخلقه ومباينه خلقه له، لا مباينة ممانعة ومضادّة، وإلّا لم يكن خلقَه ودالاً عليه وعلىٰ كماله الذاتي، الذي خفي علينا إدراكه، فالمعلول بذاته وصفاته دالّ علىٰ علّته، لكن لا تقوم فيه آية [الوجوب][3] وصفته، وكذا الواجب لا تقوم فيه صفة الإمكان وصفته.

---

(١) «التوحيد» ص ١٠٥، ح ٣، ٤. (٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٦٣، ح ٢٠.

(٣) في الأصل: «الوجود».

وبعبارة أخرىٰ: مباين لخلقه مباينة صفة، كما قال علي عليه السلام[1]، أي المعلول بمنزلة الصفة، وجوداً وماهيّة، ولا تحقق لها واعتبار في مقام موصوفها، كالشعاع والاستنارة والشمس والمنير بذاته، فهو مع الأشياء ظهوراً ـ وبصفة الفعلية والقيوميّة الفعلية والإمداد ـ لا بذاته، وهذا يوجب خلو [كلٍّ][2] عن الآخر، ذاتاً وصفةً وحالاً، لا بحسب الظهور، والدلالة عليه تعالىٰ بما تجلّىٰ له به، واعتبار الإثبات والسلب دون مقام الذات، ومرجعه للإمكان، فلا اعتبار غيرٍ مع الذات من حمل ثبوتي أو سلب كمال الممكن.

والحاصل أنّ كمال الممكن نقص إمكاني، ولا اعتبار له في الواجب بوجهٍ، لا ثبوتاً ولا سلباً، والسلب عنه راجع للممكن؛ لنفيه عن رتبة الأزل، لا لأنّ له اعتباراً فيه أو معه، وقصارىٰ العبارة والتعبير ذلك |لا| قول الملّا وأشباهه ـ هنا ـ بوحدة الوجود. وثبوت الكمالات مطلقاً له في أزله، لا أنّها ملك [له][3] في مقاماتها.

وقوله عليه السلام: **(وكلّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما سوىٰ الله)** والمستثنىٰ داخل في المُستثنىٰ منه، فيُطلَق عليه (شيء) ولكن غير مخلوق، ونفي المخلوقية عنه يقتضي نفي الحدّين لاستلزامه لهما.

والمراد بالشيء هنا: الموجود، إذ الشيء لا يُطلَق إلّا علىٰ الموجود، وهو يشمل ما وجوده واجب أو ممكن.

ثم أخرج الواجب بعدم المخلوقية، حيث حكم علىٰ المُستثنىٰ منه بها، فليس إلّا المستثنىٰ خارج عن المستثنىٰ منه في نفس الأمر، وإن دخل ظاهراً فليس بداخل ـ كذا قيل ـ ويتمّ من غير مراعاة قدر مشترك ـ حتىٰ فرضاً ـ يجتمعان فيه، إلّا علىٰ سبيل قوله تعالىٰ ﴿ لا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[4] ولذا غيَّر عليه السلام التعبير، أو يكون منقطعاً.

وفي الحديث وجه آخر: نقول: **(كلّ ما وقع عليه)** أي علىٰ ذاته شيء، أي **(اسم شيء فهو مخلوق)** حادث، لدلالته علىٰ ذاته، والحمل عليها مواطاة واشتقاق، وحصول الرابطة والمناسبة، وهذا رسم الحدوث وصفته **(فهو مخلوق)**، ولا يقع علىٰ الله اسم شيء كذلك،

---

(١) «الاحتجاج» ج١، ص٤٧٥؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص٢٥٣، ح٧؛ وفيه: (وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة). (٢) في الأصل: «كلّه».

(٣) في الأصل: (لها). (٤) «الصافات» الآية: ٣٥؛ «محمد» الآية: ١٩.

وإن كانت [الأسماء][1] دالّة عليه فهي أسماء له، لأنها لا تفيد إحاطة، ولا تحمل علىٰ الذات بالمعنىٰ المعروف، ولا اشتقاقها من الذات، بل من فعله، فهي خفيّة بها، ولك أن تخرجه عن الاستثناء، فتدبّر.

أمّا قول الشارح: أنه: «إن أُريد بالشيء المشيء وجوده، وهو مختص بالممكن، فالعموم باقٍ بحاله، وإن أُريد به ما يصحّ له الوجود وهو يعمُّ الواجب أيضاً، أو ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه، وهو يعمُّ الممتنع أيضاً، فلابدّ من تخصيصه بالممكن بدليل العقل، لخروج الواجب والممتنع»[2] انتهىٰ، لا يخفىٰ ما فيه، إذ علىٰ تقدير إرادة ما يشمل الواجب والممكن ـ كما هو الظاهر من الاستثناء ـ لا حاجة لذلك، إذ ليس بداخل في المستثنىٰ منه حقيقة، ويشمله الحُكم الأوّلي شمولاً حقيقياً، بل ـ كما عرفت ـ علىٰ الخلاف بين أهل اللغة، وإن أراد ـ ولا ظاهر في لفظ العبارة ـ فلا يلزم منه شيء، وينافيه بالاستثناء.

أمّا احتماله له إرادة ما يصح أن يعلم فيشمل الممتنع فغلط، إذ هو غير معلوم وغير مُخبر عنه.

بل كل معلوم موجود، وكل موجود غير ممتنع، فكل معلوم غير ممتنع، وكيف تجتمع مع المعلومية الذاتية؟

وإثبات بعضٍ الحقيقةَ الذهنية، وتثليث القضية إلىٰ: حقيقية وخارجية وذهنية، لشمول مثل شريك الباري ومفهوم اللاشيء ـ فمع ما فيه من التناقض ـ لا طائل تحته، إذ لم يجعل لها مفهومات، وإن جعل فهو ممكن، مع أنه من هوسات الوهم، ودون إثباته أيضاً خرط القتاد.

ولا حاجة إلىٰ إخراج أفعال العباد من (خالق كل شيء) إذ لا يلزم منه الجبر، إذ الخلق ينقسم إلىٰ تقدير وتكوين، وبجهة خلق المشيئة الصالحة والمعصية يُصحح نسبة الخالقية له تعالىٰ، ولا يلزم الجبر ولا التفويض، وسينكشف لك إن شاء الله تعالىٰ.

قال ميرزا رفيع في الحاشية: «(والله خالق كل شيء) أي ابتداءً، لا بأن يكون خالق شيء، وقوله: (تبارك الذي ليس كمثله شيء) أي: تقدَّس وتنزَّه الذي ليس مثله شيء، ويعلم من هذا ـ كونه خالقاً ابتداءً لكل شيء ـ بأنه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقية والإيجاد

---

(١) في الأصل: «الأشياء».

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٨٤، صححناه علىٰ المصدر.

والإلْهية لخلقه، وهو متنزّه عن أن يشاركه شيء في الخالقية، لأنّ المشارِك له في الخالقية يجب أن يكون مشاركاً له في الايجاب، ولا إيجاب إلّا ممّا له الوجوب، والوجوب بالغير صفة للغير حقيقة، وإلّا فيتأخّر عن الوجود، فيكون وجوباً لا حقاً لا سابقاً، مصحّحاً للموجودية والايجاب والايجاد»[1].

أقول: **واعترض محمد صالح**[2] عليه بمنع الشرطية، إذ خالقيته عبارة عن انتهاء سلسلة الممكنات إليه، وهذه مختصة به لا يُدانيه فيها أحد.

والظاهر أنه أراد بالاعتبار هذا المعنىٰ، ولو كان له شريك في هذه الخالقية لزم أن يكون واجباً؛ لوقوع الابتداء منه.

وعند التأمّل لا فرق بين كلامهما، والأرجح إلغاء قيد الابتداء، وكأنّه أراد به أفعال نفسه، خروجاً من الجبر والتفويض، والظاهر العموم حتىٰ لفعل الغير، فلا خالق غيره في السماء والأرض، ولكن بمعنىٰ الأمر بين الأمرين، وسيأتي في المجلّد السابع[3] بيانه.

واستدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالىٰ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[4] علىٰ حاله، فإنّ قوله: (ليس كمثله شيء) يدل علىٰ نفي التشبيه، وأنه خالٍ من خلقه، وقوله: (وهو السميع البصير) لنفي التعطيل والإبطال المقتضي لخلوّ خلقه عن صفة الوجوب والدلالة.

وإن أُريد بالمثل: الصفة أو الذات، لا المماثلة له تعالىٰ، فالكاف علىٰ ظاهرها ولا إشكال.

وإن أُريد بالمثل: المساوي، فقد قال المفسّرون[5] فيه: إنّ نفي المثل عنه ـ حينئذٍ ـ يقع علىٰ سبيل الكناية، وهو أبلغ من التصريح، لأنّ الكلام في نفي مثله، فإذا وقع نفي مثل مثله نُفي مثله بالالتزام، إذ لو كان له مثل لكان لمثله مثل، فلا يصح نفي مثل مثله مع القول بوجود مثله.

---

(١) حاشية ملّا رفيع ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٣٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٨٥.

(٣) «هدي العقول» ج ٧، باب الجبر والقدر..

(٤) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٥) «التفسير الكبير» ج ٢٧، ص ١٣٢؛ «تفسير البيضاوي» ج ٢، ص ٣٦٠؛ «التفسير الصافي» ج ٤، ص ٣٦٨.

وقيل: «الكاف زائدة، والتقدير: ليس مثله شيء»[١].

ويحتمل المثل هنا بمعنىٰ المثال، وهو الدال عليه، وهي في كل شيء، إلّا أنّ أعظمها دلالة المظهر الكلي، وهو محمد ﷺ وآله ﷺ، وهم المثل الأعلىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[٢]، وفي الزيارة الجامعة: (والمثل الأعلىٰ)[٣].

ونفي المثل عمَّن هو دال عليه يقتضي نفي المثل عنه بطريق أولىٰ، والدال لا يساوي المدلول ولا الظاهرُ المظهرَ بديهةً، وسيأتي بيان هذا إن شاء الله، وسبق.

وفي خطبة لأمير المؤمنين ﷺ، في مصباح المتهجد: (ليس كمثله شيء)[٤]، من النصوص الدالة علىٰ حدوث المشيئة، وسيأتي بسطها في المجلّد الخامس.

تنبيه نقلي: قال المجلسي في شرح الحديث أول الباب، في البحار: «اعلم أنّ من المفهومات مفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شيء من الأشياء، لا ذهناً ولا عيناً، كمفهوم الشيء والموجود والمُخبَر عنه، وهذه معانٍ اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء.

إذا تقرر هذا فاعلم أنّ جماعة من المتكلمين ذهبوا إلىٰ مجرّد التعطيل، ومنعوا من إطلاق الشيء والموجود وأشباههما عليه، محتجّين بأنه لو كان شيئاً شارك الأشياء في مفهوم الشيئية، وكذا الموجود وغيره، وذهب إلىٰ مثل هذا بعض معاصرينا، فحكم بعدم اشتراك مفهوم من المفهومات بين الواجب والممكن، وبأنه لا يمكن تعقّل ذاته وصفاته تعالىٰ بوجه من الوجوه، وبكذب جميع الأحكام الإيجابية عليه تعالىٰ، ويردّ قولهم الأخبار السالفة.

وبناء غلطهم علىٰ عدم الفرق بين مفهوم الأمر وما صدق عليه، وبين الحمل الذاتي والحمل العرضي، وبين المفهومات الاعتبارية والحقائق الموجودة.

فأجاب ﷺ بأنّ ذاته تعالىٰ، وإن لم يكن معقولاً لغيره ولا محدوداً بحدّ، إلّا أنه ممّا يصدق عليه مفهوم (شيء) لكن كل ما يتصوّر من الأشياء فهو بخلافه، لأنّ كلّ ما يقع في الأوهام والعقول فصورها الإدراكية كيفيّات نفسانية وأعراض قائمة بالذهن، ومعانيها ماهيات كلّية قابلة للاشتراك والانقسام، فهو بخلاف الأشياء»[٥]. انتهىٰ.

---

(١) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» ج١٦، ص٨. (٢) «الروم» الآية: ٢٧.

(٣) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٦، ح١٧٧. (٤) «مصباح المتهجّد» ص ٦٩٧.

(٥) «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٦٧.

أقول: قوله: «اعلم أن» ... إلىٰ آخر القول. نعم منها كذلك، لكن لا يدخل الواجب تعالىٰ فيها، إذ لا شركة بينه وغيره معنىً حتىٰ بالعرض والمفهوم، فإنّه فرع المقابلة والاشتراك في المقسم، فتتحد الرتبة، والله منزّه عن ذلك، وإلّا كان فيه اشتراك وامتياز، وكان له مقابل وغير ذلك، وهو محال، ولا تجري علىٰ الذات أحكام المفهوم، ولا يعرف بخلقه، والله منزّه عن [العقل][1] واعتباره وأحكامه، والذي يعرف هو اعتقاده من آياتٍ موجودة، وإنّما يحدّ | الشيء | نفسه ويشير إلىٰ شبهه وشكله[2].

ولا يكون له مع غيره اشتراك لفظي، لأنه بحسب أصل الوضع لمعانٍ متباينة، والله أجلّ من وصفه بالمباينة وإلّا اتّصف بالمشاركة ـ ولو صلوحاً ـ وكان له مقابل، وجمعه وغيره رتبة واحدة.

وإنّما إطلاق (الشيء) و(الموجود) لإثبات الثابت، وبطلان النفي والتعطيل واستحالتهما، وليس سببه إثبات الاشتراك المفهومي، وأنه لا يثبت إلّا بذلك ـ كما ظنّ جماعة ـ فهو شيء بحقيقة الشيئية، من غير اشتراك لفظي أو معنوي مفهومي، علىٰ أنه يوجب الحقيقي الذاتي إن طابق، وإلّا فكذب لا عبرة به.

قوله: «وبأنّه لا يمكن» ... إلىٰ آخره، نعم ذاته لا تعقل بذاتها، ولا يحاط بها لا بذاتها ولا بوجه داخل أو خارج، وهو بديهي، لكن هذا لا يوجب عدم إطلاق (الشيء) عليه و[الموجود][3] وأنه لا يطلق عليه حكم وجودي.

والإطلاق المذكور ليس بمتوقف علىٰ العموم المفهومي ـ كما عرفت ـ وعرفت وجهه، والأخبار المتواترة والآي والأدلة العقلية تبطل جميع ذلك.

قوله: «وبناء غلطهم» ... إلىٰ آخره، الفرق بين المفهوم والمصدوق ظاهر، لكنه لا يجري في الواجب كالممكن، وكذا الحملان لا يجريان عليه، وإطلاق المفهوم عليه من حيث الدلالة كإطلاق الأسماء والصفات، ومقام اشتقاقها دون الذات، فالحمل حمل دلالة، لا عروض أو اتحاد.

قوله: «فأجاب عليه السلام» ...إلىٰ آخره، ليس مراد الإمام عليه السلام ذلك، بل إثبات الوهم له

---

(١) في الأصل: «الفعل».

(٢) إشارة الىٰ قوله عليه السلام: (إنما تحد الأدوات أنفسها، وتشير الآلة إلىٰ نظائرها). «التوحيد» ص٣٩، ح٢.

(٣) في الأصل: «الوجود».

ـ [وهم][١] العقول، لكنه مجرّد عن الحدّين ـ لا إثبات شبه أو تعطيل، فإنّه خلاف ما يُعقل أو يتصوّر، فالمراد بالأوهام هنا الأعم، والنسبة واحدة، فإذا نفي عنه بدليل عن شبه حس أو وهم فهو أيضاً ينفي الشبه المطلق لكلّ ممكن.

وليس مراده إثبات الاشتراك المفهومي مع غيره وعمومه له، حتىٰ إنه يمتاز بمائز، ولا يدلّ عليه، بل هو بخلافه؛ لقوله ﷺ: (لا يشبه شيئاً... وهو خلاف ما يُعقل)، وقوله: (إنّما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود) فلا يكون له مفهوم وماهيّة كلّية، وما نفاه عنه تعالىٰ آخر كلامه يلزمه من إثبات العموم المفهومي، فتدبّر.

وكيف يجري عليه تعالىٰ العموم المفهومي ـ له ولغيره ـ ولا شيء معه أزلاً، ولا ضدّ له أو مقابل، ولا كثرة فيه بوجهٍ؟ وثبوته يوجب ثبوتها له بوجهٍ، وما سوىٰ الذات البسيطة ممكن، مفهوماً كان أو مصدوقاً، عامّاً أو خاصّاً، ولا ضدّ له أو مقابل حتّىٰ العدم المطلق، وإنّما يصلح للضدّية العدم المقيّد، وهو وجود، ورتبته دون مرتبة الآخر، فلذا كانت ضدّيته مجازاً، وباعتبار صلوحه للوجود كان ضدّاً.

وإذا أردت معرفته وإثباته تعالىٰ بتعريف دلالة لا إحاطة، عبّرت عنه بـ(الوجود) أو (الثابت) أو (الشيء)؛ لذلك العموم، لا لعموم مفهوم له ولغيره ودخوله في هذا المفهوم العام المُنتزع.

وإذا قلت: واجب وجود وثابت، فإطلاقه علىٰ الدليل الدال عليه دلالة تعريف، لا الذات الأحدية، لا عليها واعتبار ذاتها وأحديتها.

وإذا قلت: واجب وجود أو شيء ثابت بذاته ـ ونحو هذه العبائر في التعبير عن واجب الوجود، وإطلاقها عليه ـ فليس هذا العنوان والتعبير واقعاً علىٰ حقيقة الذات ومطابقاً لها، بل آية ودليل يدل علىٰ ثابت في نفسه لنفسه، وهو مشتق، ودليل علىٰ مقامات الوجود الدالّة عليه، التي لا تعطيل فيها، وهي ثابتة دالة، فكانت عبائر [الثبوت الثابت][٢]، ولهذا نقول: الممتنع الذاتي لا شيء، فلا يُعبّر عنه بعبارة، إذ لا مظهر له، لأنه محال ولا شيء، فلا [تكون][٣] آيات [الظهور][٤] شيئاً يدل [عليه][٥].

---

(١) في الأصل: «وهو».

(٢) في الأصل: «بثبوت لثابت».

(٣) في الأصل: «يكون».

(٤) في الأصل: «ظهور».

(٥) في الأصل: «عليها».

ووضع عبارة مثل: شريك الباري محال أو ممتنع الوجود وهمي لا حقيقة له، حتىٰ اعتباراً وفرضاً، كما أنه كذلك، لكن لمّا أحدثت الأوهام الشيطانية موضوعاً له، وأقامت أصناماً وهميّة وضعت هذه الصيغ لنفيها وإبطالها، فهو وهمي لفظي لإبطال وهمي، ولا حقيقة له أو صورة بوجه.

قال الله تعالىٰ: ﴿ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ ﴾[١].

وفي دعاء الحجّة: (وبمقاماتك التي لا تعطيل لها في كلّ مكان، يعرفك بها من عرفك)[٢] وعنهم عليهم السلام: (وبنا عُرف الله)[٣] (ولولانا ما عرف الله)[٤].

فظهر الفرق بين العبارتين من غير أن توجب اشتراكاً أو أكثر في الواجب بوجه، أو عمومَ مفهوم له، أو تعطيلاً ونفياً للذات، ذاتاً أو صفةً أو فعلاً، بل هو التوحيد الخالص، فتأمّل لهذا الكلام بفطنتك، فبه يبطل كلام كثير من أهل الكلام والنظر، وتتحقق به هذه المسألة التي هي من أمّهات التوحيد، وخلت منها كتب أهل الكلام والنظر، وحقّقتها النصوص العقلية المحمّدية، خزانة العلم وترجمانه.

وما ذكره المجلسي[٥] هنا في شرح الأصول للملّا الشيرازي[٦]: إلّا ما ندر من اللفظ، والورود مشترك، وألزم الملّا ـ هنا ـ القائلَ بـ«كون خالق الأشياء لا شيئاً ولا موجوداً ولا ذا صفة»[٧]، وهو باطل، ويمكن للقائل التفصّي من هذا اللزوم، وإن كان القول باطلاً.

ثم أن الملّا في شرحه قال: «فإن قلتَ: إذا امتنع أن يُتوهم أو يُعقل أو يُدرك، فكيف يُتوهم أنه لا يتوهم أو يدرك أنه لا يدرك، أو كيف يُعقل أنه لا يُعقل؟

قلتُ: هذه شبهة كشبهةٍ ترد علىٰ قولنا: المجهول المطلق لا يُخبَر عنه، وكقولنا: شريك الباري ممتنع، واجتماع النقيضين محال، وقولنا: اللاشيء واللاممكن غير موجود في العين ولا في الوهم، وقولنا: إنّ الممتنع لا ذات له.

والفرق بأنّ هذه الأمور الباطلة ـ لفرط بطلانها ـ لا صوّرة لها في العقل، والباري جلّ

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٣.

(٢) «مصباح المتهجّد» ص٧٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «بصائر الدرجات» ص٦٤، ح١٦.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٦١، ح٣.

(٥) «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٦٧.

(٦) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٤٢.

(٧) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٤٣، صححناه علىٰ المصدر.

اسمه لفرط تحصّله ونوريّته لا صورة له في العقل، ولكنّ البرهان حاكم بما يخبر في الموضعين، ونحن فككنا تلك العقدة في كتبنا العقلية، بأنّ موضوعات هذه القضايا عنوانات تحمل علىٰ نفسها بالحمل الذاتي الأوّلي، ولا يحمل علىٰ شيء ممّا في الأعيان أو في الأذهان بالحمل المتعارف، إذ لا فرد لها أصلاً إلّا بمجرّد الفرض، فيحكم بهذه الأحكام علىٰ تلك الفرضيات من الأفراد.

فإذا جاز لنا الحكم بالاستحالة والامتناع أو عدم الإخبار أو نحوها علىٰ تلك الأمور، التي لا صورة لها في الذهن لفرط بطلانها، فبأن نحكم بالقدّوسيّة والأحديّة ـ والتجرّد عن المثل والصورة علىٰ خالق الأشياء ومحقق الحقائق وجاعل العقول والأوهام وما فيها، الذي لا صورة له في العقل والوهم؛ لفرط تحصّله وشدّة ظهوره وقوّة نوريّته ـ لكان أولىٰ وأحرىٰ. فالبرهان يحكم بأنّ مبدأ سلسلة الممكنات وافتقارها ذات أحديّة لا يُعقل ولا يُتصوّر، وإنّما المعقول منه أنه ليس بمعقولٍ، والمتصوّر منه أنه ليس بمتصوّر»[1] انتهىٰ.

أقول: ممّا سبق يظهر عدم إصابة الجواب الحقّ ومعرفته، وتوضيحه بأن نقول: ليس الحمل عليه بموجب للتوهّم له أو تعقّله، وإنّما الحمل عليه للتعبير، بالنظر إلىٰ مقامات الوجود الدالة عليه، فهي مأخوذة من مقامات الوجود، والتوحيد الدالّ عليه تعالىٰ لا بحقيقة أحديّته، سواءٌ في ذلك الحكم الثبوتي أو السلبي، وليس هو بقيد في الذات، ولا بموجب له.

وأيضاً منشأ العبارة والتعبير فعله وغايتها ذلك؛ لنفي الزيادة أو التوهم عنه والتعقّل وأمثاله، وقصارىٰ التعبير عن ذلك بذلك، لا أنه حكم عليه بعد توهمه، كيف وهو دون مقام الذات؟

وفرق بين قولنا: واجب الوجود غير مُتوهَّم أو غير مُدرَك، وقولنا: شريك الباري ممتنع، أو الممتنع غير محل حكم، فإنّ هذه وأمثالها قضايا لا مصدوق لها بوجهٍ ولا نفس أمرٍ لها، وإنّما سبب وضع اللفظ ما عرفت، بخلاف تلك القضايا، فالله ثابت مُحَقّق، وهي تدلّ عليه دلالةً لا إحاطة، بحسب التوحيد الظاهر الدال ومقاماته، وإنْ لم يكن الحمل والعبارة والتعبير والسلب والإيجاب ونحوها راجعة إلىٰ الذات، بل إلىٰ فعله الدال، وتوصف بها

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٣ – ٤٤، صححناه علىٰ المصدر.

الذات صفة دلالة وترجع لذلك، لا بأحديّتها. وفرق بين الفرضين والحمل فيها وغيرها بأنّها عريّة عنه، بخلاف تلك.

وبوجه آخر: الحمل الذاتي ـ وهو حمل الشيء علىٰ نفسه ـ وحمل المواطاة، وحمل هو هذا، راجعة إلىٰ الإمكان، ولا يحمل علىٰ الذات بحسب الدال، إلّا بمعنىٰ الدلالة عليها بالوصف العنواني، وهو صفة حدوث، فمرجع الحمل ـ ثبوتاً أو سلباً ـ للصفة الدالّة عليه، بحسب ما ظهر لنا بنا، [لا بحسب][1] حقيقته واكتناهه، فنستدلّ بمعلوم علىٰ مجهول مطلق، ومرجع الحمل إلىٰ الإمكان.

فهذا يدفع هذه الشبهة هنا، وفي مطلق الحمل عليه ووصفه، ولأنه يخصّ ببعض، وهو متشعّب الشقوق، ودفعها بما ذكرناه، لا بجدله الباطل واعتباره بخلقه، وجري بعض أحكام الإمكان عليه، ويحتاج [الكلام][2] إلىٰ بسطٍ لا يسعه المقام.

وأصل دفع جميع ما يتوهم بالنسبه له تعالىٰ من ذلك وأمثالها أنّ معرفته معرفة دلالة، بما ظهر لنا بنا، ومردّ الإمكان إليه لا للذات إلّا مرجع افتقار، بما ظهر له به بفعله، لا بذاته، فتدبّر.

قال الملّا الشيرازي في شرح الحديث الثاني، من أحاديث الباب: «الضمير المستكن في قوله: (**يخرجه**) راجع إلىٰ القول أو إلىٰ الشيء، والضمير المفعول راجع إلىٰ القائل المدلول عليه بالالتزام، ويحتمل عوده إلىٰ الله، والأوّل أولىٰ»[3].

أقول: لم تظهر أولويّة، بل إلىٰ الله، باعتبار الدلالة عليه، دلالة تعريف بالقول.

قال: «ومعنىٰ إخراج هذا القول عن حدّ التعطيل: أنه إذا لم يكن الله شيئاً يلزم أن يكون لا شيئاً، وهو يوجب تعطيله عن العبادة والعبودية، ومعنىٰ إخراجه عن التشبيه: وهو أنّ إطلاق مفهوم الشيء علىٰ ذاته تعالىٰ لا يستلزم كونه شيئاً مخصوصاً محدوداً بحد، كجسم أو صورة أو جوهر أو عرض أو كيف أو كم أو مثال محسوس أو موهوم أو معقول، أو غير ذلك من ذوات الماهيّات الكلّية والجزئية»[4].

أقول: ليس التعبير هكذا، بل نقول: هو شيء كلّي، من غير نفي صفة عنه أو فعل أو عبادة، فإنّه إبطال لحقيقته وتعطيل له، بل هو شيء بحقيقة الشيئية ومستحقّ للعبادة،

---

(١) في الأصل: «وبحسب».   (٢) في الأصل: «المقام».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٤ - ٤٥.   (٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٥.

وصفات ذاته بذاته، ونفي التشبيه عنه تعالىٰ نفي المشابهة للممكن ـ عقلاً أو غيره ـ بحسب الذات والصفات والأحوال خارجاً، وبحسب نفس الداخل أو اعتباراً وفرضاً، لا بطريق اشتراك بوجهٍ ولا امتياز، حتىٰ بحسب الاعتبار والفرض، وليس كذلك عبارته، بل قاصرة، ومتىٰ جاء التشبيه بوجهٍ جاء من كلّ وجهٍ ولزم التعطيل وبالعكس، [ثم] سواء في ذلك قبل إيجاده الخلق وحال الوجود وبعده، بحسب الذات والصفات والأفعال، بالنسبة لأفعاله وأفعال الخلق والعباد.

ثم ولا خفاء علىٰ قوله بوحدة الوجود والاشتراك مع غيره بوجهٍ، وأنّ [العقل][1] وهو بسيطا الحقيقة، وهو كل الوجود، كما سبق منه القول به، وصرّح به في كتبه[2]، يُبطل ما قاله عليه‌السلام من وجوب تنزيهه تعالىٰ من حدّي الإبطال والتشبيه من غير تخصيص بوجه، فإنّ هذه الأقوال تنافي ذلك وتُثبت له التشبيه ولو عرضاً، إلىٰ غيرها من أقوال الملّا وأتباعه في الأمر بين الأمرين، والجمع بين التنزيه والتعطيل وغير ذلك من أقوالهم، أقوال أهل التصوف.

وكلّ موجود ذو ماهيّة ومادة، حتىٰ العقل المجرّد والمقرّبين، وإن كانت في كلّ شيء بحسبه، لا كما قال الملّا، وترجع إلىٰ المشيئة ـ مادة نفسها ـ لنقائها[3] عن غيرها، إلّا الله تعالىٰ، والله خلقها بنفسها، فلا تسلسل ولا قديم مع الله، فتدبّر.

وقال في شرح الحديث الثالث: «خِلوّ ـ بالكسر ـ مصدر بمعنىٰ خالٍ، والغرض أنه تعالىٰ لا يشارك أحداً من المخلوقات في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية، لأنّها عين ذاته، وإنّما الاشتراك له معهم في أمور خارجة عن ذاته، وهي كالسلوب والإضافات والمعاني الاعتبارية.

فالأولىٰ: كالقدّوسية والفردية ونحوهما، والثانية: كالمبدئية والأولية والرازقية وغيرها، والثالثة: كالشيئية والموجودية والهويّة والذاتية، كل ذلك بالمعنىٰ العام، كما ذكرنا في

---

(١) في الأصل: «العقول».

(٢) «كتاب المشاعر» ص٥، ٤٩؛ «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٦٨؛ ج٦، ص١١٠، ٢٧٠؛ «الشواهد الربوبية» ص٤٧.

(٣) كذا في الأصل، واستُظهر في حاشية الأصل أنّها «لفنائها».

الشيئية، فإنّ هذه الأقسام كلّها خارجة عن الذات»[1].

أقول: بطلانه | ظاهر | ممّا سبق، ونقول هنا: إذا حكمت أوّلاً بعدم مشاركته أحداً من خلقه ـ علىٰ سبيل العموم الحقيقي الاستغراقي لجميع الممكنات والإمكان، ذاتاً وصفةً واعتباراً وصلوحاً وفرضاً، بمقابلة أو موافقة ـ فكيف تحكم أخيراً بالمشاركة في أمورٍ خارجة عن ذاته، كالسلوب والإضافات والمشتركات العامة؟ ولا دليل علىٰ التخصيص، بل هو علىٰ العموم قائم، ومعرفتنا له ـ وكذا وصفنا إيّاه ـ يرجع إلىٰ ما تعرّف لنا بنا، وسلب الإمكان وصفاته عنه ووصفه بما يُعجز عنه لا يرجع إلىٰ الاكتناه، والسلوب وغيرها ترجع إلىٰ الممكن باعتباره اعتباره في نفسه عن صفته.

وأيضاً المشاركة ـ ولو اعتباراً ومفهوماً ـ في أمور خارجة توجب قيام الأعراض بذاته، ولو بحسب الاشتراك في ذلك العام العرضي، وهو يوجب حصول مميّز، فيلزم التركيب ـ أيضاً ـ والاشتراك مع آخر في رتبة موافقة أو مضاددة، وكلّه ينافي ذلك.

وأيضاً هذه المشتركات والمفاهيم العامة الشاملة ـ بزعمهم ـ إن طابقت المصدوق وما عليه الذات لزم حصوله فيه، وإن لم تطابق ولم تكن عليه الذات كان كذباً محضاً وافتراءً عليه تعالىٰ.

وأيضاً كان الله ولا تعبير ولا اعتبار ولا عقل ولا تعقّل، ففي الوهم بطريق أولىٰ، وجميعها أوهامٌ زائلة هنا، فوجوده كعدمه، فلا تغيّره الأوهام والاعتبار عمّا هو عليه، حتىٰ تكون المفاهيم تشمله وغيره شمولاً معنويّاً، كما عليه المتكلّم[2] وحكماء النظر وبعض آخر، أو لفظيّاً كما قيل[3]، وبقي كلام معه في عدّه الأوّلية والرازقية من الإضافات مطلقاً، ولنختصر المقام.

قال: «فإن قلت: كيف يُتصوّر عدم اشتراكه تعالىٰ مع شيء من المخلوقات، والحال أنها موجودات خاصة، وللوجود حقيقة خارجية، ليس مجرّد المفهوم العام كالشيء والممكن ونحوهما، بل الوجود نفس ما به يتحقق كل موجود»[4].

أقول: كأنّه يريد التشكيك بلزوم الشركة المعنويّة الحقيقيّة في الوجود، وممّا سبق يظهر لك بطلانه وعدم وروده، وأصل ما أوجب لهم القول بالاشتراك ـ معنىً أو مفهوماً أو

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٥.
(٢) انظر: «شرح المواقف» ج ٢، ص ١١٣.
(٣) «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣٠٧.
(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٥.

لفظاً، أو القول بالتشكيك في الوجود وغيره ـ ثبوت الرابطة، ولو بوجهٍ عرضيّ، وإدخاله في الكلّيات والتبعيّة. وما تضمّنه هذا الباب وغيره، وكذا الأدلة العقليّة، تبطله .

قال: «قلت: ليس اشتراك طبيعة الوجود بين الموجودات كاشتراك المعنىٰ الكلّي بين أفراده، إذ طبيعته ـ الوجود ـ لو كانت أمراً كليّاً كانت مبهمة محتاجة في تحققها إلىٰ ما به يتحقق في الواقع، كحال المعنىٰ الجنسي أو النوعي أو العرضي، حيث إنّ شيئاً منها لا يتحقق بنفس معناه، بل بوجود زائد عليه، فلو كان الوجود كذلك لكان للوجود وجود آخر ويتسلسل إلىٰ ما لانهاية، فإذن الوجود في كلّ موجود نفس تعيّنه الخاص ووحدته الشخصية، وليس حال طبيعته في الاشتراك والاختلاف كحال الكلّيات الطبيعية في اشتراكها واختلاف أفرادها، إذ اشتراكها بأمر واختلافها في أفرادها بأمر آخر زائد عليها، وهذا بخلاف طبيعة الوجود، فإنّ ما به الاشتراك فيه عين ما به الاختلاف، والتفاوت بين أحاد الوجود إمّا بالشدّة والضعف والتمام والنقص، وإمّا بعوارض خارجية ولواحق مادّية فيما يقبل التكثّر والانقسام، فالوجود الصِرف التام ـ الذي لا أتمّ منه، لا يشوبه نقص ولا عموم ولا معنىً خارج عن الحقيقة ـ يمتاز عمّا سواه بنفس هويته وتمام ذاته البسيطة، وليس وجوده شيئاً وتماميّته وشدته شيئاً آخر، فثبت أنه خلوّ عن مخلوقاته ومخلوقاته خلوّ عنه، لأنّ وجوداتها رشحات خارجة عن بحر وجوده وأضواء تابعة لشمس حقيقته»[١].

أقول: قوله: «ليس اشتراك طبيعة الوجود»... إلىٰ آخره، الاشتراك لا يشمل الواجب بل خاص بالممكنات، وليس هنا مقام البحث فيه، وبسطناه في موضع آخر، فلنعرض عن البحث معه هنا، وليس البحث في الكلّيات كما قال بوهمه لجعلها اعتبارات محضة، وتشخّص كل شخص بأمور تلحق الوجود، وكذا الاختلاف بأمور مساوقة له، مجعولة لا بأشياء قديمة، ولا من الله ابتداءً.

قوله: «وهذا بخلاف طبيعة الوجود»... إلىٰ آخره، لا يكون ما به الاشتراك [عين][٢] ما به الاختلاف، والثاني جهة كثرة والأول وحدة، ولا يكون أحدهما عين الآخر من جهة واحدةٍ، والتفاوت بينهما بأمور مجعولة لاحقة للجعل ترجع إلىٰ الحدود الستة، وبمقايسة

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «بين».

المراتب بالشدّة والضعف والأصل والفرع، من غير أن تجمعها رتبة واحدة، بل كالشمس وأشعتها.

قوله: «فالوجود الصرف»... إلىٰ آخره، يشير به إلىٰ وجود الله، وباطن هذه العبارة يشير بها الىٰ أنه كلّ الوجود، فلا يسلب عنه وجود ـ وصرّح به في غير موضع من كتبه المبسوطات والمختصرات ـ فيكون كل الوجودات وكمالاتها، وهو خلوّ من مخلوقاته، وهي الأشياء المجعولة عرضاً ولوازم الماهيّة؛ لأنه في نفس الأمر عنده يرجع الجعل بالتعيّن ظاهراً لا في نفس الأمر كما سبق، وهذا [ـ] ظاهر.

وإثبات وجود لغيره تعالىٰ وجعل ـ وكذا شيئيّة وعلم وقدرة ونحوها ـ لا يوجب اشتراكاً ولا رابطة أو مناسبة حتىٰ عرضاً، فتدبّر لماسبق، وكذا إثبات خلوّ الله من خلقه ـ وبالعكس ـ لا تنافي فيه، ويُبطله دلالة الخلق عليه، ولا توجب الشركة، فميّز ذلك، وسيأتي أيضاً في الباب اللاحق.

قوله: «لأنّ وجوداتها رشحات»... إلىٰ آخره، هي وجودات من فعله خلقها به وخلقه بنفسه، لا أنها من وجوده الذي هو ذاته، كما مثّل وأراد من معنىٰ التمثيل، كما سيأتي نقله عنه، وسبق في بيان الجعل والخلق.

وشعاع الشمس تابع لفعل الشمس القائم بها قياماً بما ظهر له في مرتبته، ولا اعتبار لغيرها معها بنفي ولا إثبات، والدلالة والمعرفة والتعريف في مقام الحادث وبه. وبقي له كلام أعرضنا عنه استعجالاً.

قال في شرح الحديث الرابع ـ بعد أن أحال بعض بيانه علىٰ ما سبق وعرفته ـ: «وأمّا قوله عليه السلام: (**والله خالق كل شيء**) فلأنّ كلّ ما سواه لو لم يكن مخلوقاً له، لكان إمّا واجب الوجود أو مخلوقاً لغيره، والله لا شريك له فسقط الاحتمالان.

وعرفت بطلان التسلسل ووجوب انتهاء الأسباب والمُسبّبات إلىٰ ما لا سبب له، وهو مسبّب من غير سبب، فيجب انتهاء الكلّ إليه، فالله خالق كل شيء وجاعل كل نور وظلمة، ونسبة سائر الأشياء إليه نسبة الأضواء وظلالها إلىٰ ضوء الشمس، الذي به يضيء كل شيء، وهو مستغن عن غيره لو كان لضوئها قيام بنفسه، لكنه له موضوع ومحسوس،

بخلاف الوجود الأول فهو معقول لذاته وعاقل وعقل لذاته»[١].

أقول: قوله: «فلأنّ ماسواه»... إلىٰ آخره، يناقض قوله هذا ويرده قوله[٢] بثبوت الأعيان وصور الأسماء، وأنها غير مجعولة ولوازم لله، ولها لوازم ذاتية لا تعلل، [وفسّر][٣] خزائن الغيب ومفاتيحه [بها][٤] فهي عنده غيره، وإن كانت ثابتة غير ممايزة له في التشخص الخارجي، وغير مجعولة فتكون قديمة، وكذا ماهيات الأشياء.

والأسباب والمسببات انتهاؤها لفعله، والله الممسك لها بأظلّتها وفعلها. وعلىٰ ماقاله في مسألة الأفعال يلزم الجبر وسيأتي، والعبد فاعل لفعله طاعة ومعصية، لكن بفعل الله وإمداده، والله خالق كل شيء، لكن بفعل العبد، من غير شركة أو جبر أو تفويض علىٰ حدّ قوله تعالىٰ: ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾الآية[٥] ﴿ بَل لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾[٦]، وليس هنا موضع البحث معهم.

ثم قال بعد كلام: «ونفي المثل عنه تعالىٰ لكونه خلواً من خلقه وخلقه خلوّ منه، فلا مشاركة بينه وبين غيره، لا في ماهيّة ولا في جزئها، فلا يمكن أن يكون له مثل؛ إذ المماثلة المشاركة في تمام الماهية، والمجانسة المشاركة في بعض الماهية، وإنّ المشابهة هي المشاركة في صفة قارة زائدة علىٰ الذات، ولا ماهية لله تعالىٰ غير الحقيقة الواجبة، فلا مماثل له ولا مجانس، فلا صفة له ذاتية زائدة»[٧].

أقول: إنّ الله خلوّ من خلقه ماهيّة ووجوداً، فلا وجود له في رتبة، وليس حقيقة وجوده وجود الله، فالخلق ـ الذي هو تعالىٰ خلو منه ـ يشمل الماهية والوجود وصفاتهما ولا يخصّ بالماهيّة، لكن عند الملّا[٨] الشيرازي أنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود وأنّ الكمال ثابت له في رتبته، والماهية عدم، [فلذا][٩] قال ذلك.

وهو تعالىٰ ـ أيضاً ـ منزّه عن الشركة في أمرٍ أو مفهوم عام أيضاً، لنفس هذا الدليل

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٧، باختصار. (٢) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١.

(٣) في الأصل: «وفتر». (٤) في الأصل: «لها».

(٥) «النساء» الآية: ١٥٥. (٦) «البقرة» الآية: ٨٨.

(٧) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٧ – ٤٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٨) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ١١٠ ومابعدها؛ «الشواهد الربوبية» ص ٤٧.

(٩) في الأصل: «فكذا».

ولغيره متواتراً، كما سبق مكرراً متفرقاً. ومن كونه تعالىٰ حقيقة الوجود ـ فهو كل الوجود ـ يلزمه قيام حدود الماهية وصفاتها به، وهو منزّه عنها حتىٰ عرضاً واعتباراً، وبقي له كلام أعرضنا عنه استعجالاً، وإن اشتمل علىٰ هفوات.

وقال ملّا خليل القزويني في شرح الحديث الأول: «قوله: عن التوحيد، أي: تنزيه الله عمّا لا يليق به (**فقلت: أتوهّم**) الهمزة للمتكلّم أو الاستفهام، والمراد بالتوهّم هنا: التصوّر، أي: أتصوّر، ويجوز كون الهمزة للاستفهام والفعل ماضياً مبنيّاً للمفعول، أو مضارعاً مخاطباً بحذف إحدىٰ التائين ـ إلىٰ أن قال ـ: (**نعم، تتوهّم شيئاً غير معقول**) أي: متصوّر بالكُنه (**ولا محدود**) بأن يكون مُتخيّلاً، له صورة وحدود (**وما وقع وهمُك عليه فالصانع خلافه، لا يشبهه شيء**) ومعنىٰ الشبه أن يكون أمر موجود في الخارج مشتركاً معنويّاً بين الله وخلقه (**ولا تدركه الأوهام**)، استدراك آخر عن قوله: (**نعم**) فإنّ التوهم علىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: بعنوان الوجه العام، وهو الثابت بقوله: (**نعم**).

الثاني: بالكُنه علىٰ الوجه الكلّي ويقال له: التعقّل والتصوّر، وهو المنفي بقوله: (**غير معقول**) وبقوله: (**فما وقع وهمك عليه**).

الثالث: علىٰ سبيل الإدراك، أي: علىٰ الوجه الجزئي الحقيقي أو ما يجري مجراه، كتصوّر بلد لم يره بصره يتمثّل سِككه ودوره ووصفه، ونحو ذلك ممّا يجعله كالمرئي، وهو المنفي هنا.

(**كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يُعقل وخلاف ما يُتصوّر في الأوهام**) استدلال بالقسم الثاني من التوهّم علىٰ نفي القسم الثالث منه (**إنّما يتوهّم شيء غير معقول ولا محدود**) إعادة للمدّعىٰ بعنوان الحصر بعدما ثبت نفي غيره».

أقول: التوحيد إثبات واحد أحد لا كثرة فيه بوجه، هذا بمعنىٰ إثبات الأحد، وتوحيد المكلّف توجّهه إلىٰ واحد لا كثرة فيه بوجه، بما يرىٰ من الآية الدالّة، وهذا التوحيد، ومحل الاشتقاق ليس بأمر اعتباري، ومنه اشتقّ الموحِّد والموحَّد، والفرق بالاعتبار لا خارجاً، وسبق بيان هذا أول الأبواب[1]، ومتىٰ نفيت الشركة مطلقاً ـ ذاتاً وصفةً وفعلاً

---

(١) انظر: باب حدوث العالم.

وعبادةً ـ فأنت موحِّد، وهذا الاعتبار توحيد.

وقوله | عليه السلام |: (غير معقول) نفي للتصوّر العقلي عنه تعالىٰ (ولا محدود) للمادي الوهمي الواقع عليها، وجمع عليه السلام بهذا الممكنات وصفاتها وأحوالها، وقوله: (وكلّ ما وقع وهمك عليه) إمّا عائد للثاني، أو استدلال متضمّن لنفي التعقّل والتوهّم عنه تعالىٰ، فإنّ التعقّل هنا تَوهّم، فكل متعقّل متوهّم ومحدود، له أعراض ونهاية ورتبة وغيرها، في كلّ بحسبه ـ مجرَّداً أو مادّياً ـ فيكون له شبه، والله لا شبه له ولا ضدّ، ولا كان له ندّ لا بحسب الخارج ولا بحسب الاعتبار والفرض، فلا اشتراك مع الغير لا معنىً ولا لفظاً، ولا تشكيكاً أيضاً.

وقوله عليه السلام: (نعم) لا إثبات لشمول الأُمور العامة المتوهمة له بوجه عام ـ تعالىٰ الله عنه، وكذا الإمام عليه السلام ـ بل بمعنىٰ الإثبات، ولذا قال: (غير معقول)، ولو شمله وغيره الوجه العام لم يكن كما قال الإمام عليه السلام، وأقلّه من جهة العموم.

وأهل النظر[1] جعلوا مفهومه كليّاً كالشمس ـ وإنْ مايزها باستحالة وجود فردٍ آخر، بخلاف الشمس، فإنّه يمكن وإن لم يوجد ـ وكشريك الباري، وإن خالف بوجهٍ، وهذا ضلال أو كفر، وعلىٰ أقوال أهل النظر هنا لا ينزّه الله ـ مطلقاً ـ عن التعقّل مطلقاً، ولهذا قالوا: هو جزئي حقيقيّ، وكل جزئي حقيقيّ جزئي إضافي[2] بوجه، وهذا ونحوه خلاف العقل والنقل، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، ومن تأمّل في هذا ظهر له ما في كلامه من التدارك والمنافاة.

وقال في شرح الحديث الثالث: «(خلوٌ) أي خالٍ (من خلقه)، هذا من وضع اللازم موضع الملزوم، أي خالٍ من صفة موجودة في الخارج في نفسها، لأنها خلقه. (وخلقه خلوٌ منه) هذا أيضاً من وضع اللازم موضع الملزوم، أي الصفات الموجودة في الخارج ليست متحقّقة فيه، لأنها خلقة».

أقول: ليس هو من قبيل وضع اللازم موضع الملزوم فيهما، بل لبيان عدم المناسبة والرابطة والمشابهة ـ بوجه ـ بينه وبين خلقه، لا ذاتاً ولا صفةً ولا فعلاً، وما سواه تعالىٰ خلقه، سواءٌ كان غيره خارجاً أو ذهناً وفرضاً، حتىٰ بالوهم العام.

---

(١) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٢٨٨ – ٢٨٩.

(٢) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٣١١.

قال: «(**وكلّ ما وقع عليه اسم شيء**) أي موجود خارجاً في نفسه (**فهو مخلوق ما خلا الله**). هذا استدلال علىٰ اللزومين المطويّين في الفقرتين السابقتين، يعني الصفات الموجودة في الخارج في أنفسها مخلوقة، لأنّ كلّ ممكن مخلوق له، لأنه قادر علىٰ كل شيء».

أقول: كل ما وقع عليه اسم شيء غيره يشمل ما في عالم الإمكان، والإمكان ذاتاً ومعنىً، ولا يخصّ بما في الخارج، وما في باقي عبارته ظاهر ممّا سبق.

قال في شرح الحديث الرابع ـ بعد قوله عليه السلام : (**الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**) ـ: «بيانٌ لحسن التجوّز في الإطلاق بأنّه خالق كلّ شيء، مع أنه ليس خالقاً لنفسه وهو شيء، وهذا الإطلاق وقع في القرآن أيضاً، أي ليس يُقاس تعالىٰ بغيره، فهو مستثنىٰ استثناءً ظاهراً وإن لم يذكر الاستثناء، ونظير هذا ما رواه ابن بابويه في معاني الأخبار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال ـ في جواب مَن سأله عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله : (**ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغبراء علىٰ ذي لهجة أصدق من أبي ذر**) وقال: فأين رسول الله وأميرالمؤمنين والحسن والحسين؟ ـ: (**إنّا أهل بيت لا يُقاس بنا أحد**)[1]...»[2].

أقول: لا يجري الاستثناء بالنسبة إلىٰ الذات، ولا باعتبار المقايسة الظاهرة، [فمردّه][3] إلىٰ الإمكان وما ظهرت به الذات، وظهورها بصفة الدلالة، ولا اعتبار خالقية ومخلوقية أو نسبة، باعتبار الذات نفسها لنفسها، وبهذا يظهر ما في كلامه من التدارك، وبقي له كلام في كاف (**كمثله**)، حكم فيه بزيادتها وعدم جواز عدم الزيادة فيها، أعرضنا عنه اكتفاءً بغيره، والحديث الخامس لم يتكلّم عليه اكتفاء بغيره.

وقال في شرح الحديث الثاني ـ وتأخّر ذكره لعدم حضوره قبل ـ قال بعد ذكره الحديث: «الحدّ: الطرف، والتعطيل ـ لغة ـ: الإخلاء عن الحُلي، قال امرؤ القيس:

وجِيدٍ كَجِيدِ الرِيمِ ليس بفاحِشٍ ... إذا هـي نَـصَّتْهُ ولا بِـمَعَطَّلِ[4]

والمراد به هنا الإخلاء من صفات الكمال، التي منها الوجود، أي بأنّ الموجود والعالِم

---

(١) «معاني الأخبار» ص ١٧٩، ح ٢، باختلاف.

(٢) «الشافي» مخطوط برقم: (٦٠٠٣)، الورقة: ٤٠، نحوه.

(٣) في الأصل: «فراده».

(٤) «شرح المعلّقات السبع» ص ٢٦.

والقادر فيه مجاز، وعن الوجود فإنّه أصل الكمالات، فالإخلاء عنه أولىٰ بالظرفيّة.

والمراد بالتشبيه أن يكون أمرٌ موجود في الخارج في نفسه مشتركاً معنويّاً بين الله وخلقه، والمراد بالإخراج من الحدّين، جعله بين الحدّين: أي جامعاً لصفات الكمال حقيقة، بدون أن يكون له صفة موجودة في الخارج في نفسها، وجملة (تخرجه عن)... إلىٰ آخره، استئناف بياني تعليلي، يعني لولا هذا القول لدخول في حدّ التعطيل أو حدّ التشبيه، ولو جُعل معادل الاستفهام الأول فقط كان المراد أنه لولا هذا القول لم يخرج من الحدّين معاً، وإن كان خارجاً من الثاني»[1].

أقول: التعطيل أعمّ من ذلك، ويجري في الذات والصفات والفعل، حتىٰ في أفعال العباد والعبادة، وعرفت لزوم التعطيل من كثير من أقوال المتكلمين وحكماء النظر في الذات والصفات، وكذا غيرهما، وكذا أقوال الملّا والكاشاني وأهل التصوّف، وكذا التشبيه أعمّ مما ذكره، كما سبق مبيّناً ويأتي، وإخراجه عن الحدّين بإخلائه منهما، فكماله ذاته ولا يشبه خلقه بوجه مطلقاً، ذاتاً وصفةً وفعلاً وعبادةً، فتدبّر، | وكذا | قال محمد صادق في الأحاديث السابقة وغيرها، هفوات، كما هي عادتهم.

قال محمد صادق في شرح الحديث: «قد علمتَ معنىٰ الخلو، من أنّ الله بالذات خالٍ عن المخلوق، لا بالإحاطة بالعلم الحضوري، وكذا ذات مخلوقه، من حيث إنّه مخلوق، خالٍ عن الحقّ بالذوات، بل الحقّ مخلوق بالعرض والمخلوق حقّ بالتبع، لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم، فهو هو مع أنّ المخلوق مخلوق وليس بحقٍ، والحقّ حق ليس بمخلوق».

أقول: ظاهرٌ كونه من الضلال، بل من الكفر ـ تعالىٰ الله وتقدّس ـ وسيتّضح زيادة عن قريب.

قال: «وفي بعض النسخ: (وهو السميع البصير) بدل قوله: (ليس كمثله شيء)، فالكاف في قوله تعالىٰ يمكن زيادتها، أي ليس مثله شيء، وهذا مرتبة التنزيه.

وقوله: (السميع البصير) يدلّ علىٰ أنّ له سمعاً وبصراً كما قال تعالىٰ: (وإذا أحببته كنتُ سمعه وبصره وجميع أعضائه)[2]، وهذا يدلّ علىٰ التشبيه، فجمع بينهما، وهو المطلوب».

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ٢٣، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢، حديث قدسي، بتفاوت.

أقول: الجمع بين التنزيه والتشبيه كفر وضلال، ولا حقّ في التشبيه بوجه، ولا ينسب لله تعالىٰ، وما دلّ علىٰ نسبة إليه وإضافة ونحوها فصفة فعل تعود لفعله ومظهره، ونسب له تعظيماً وتشريفاً وتنويهاً. ولا مثل لله بمعنىٰ المساوي ـ الندّ والضدّ ـ ولا يوصف به بوجه، نعم له مثل ـ بالتحريك أو بالسكون ـ أو بمعناه، وهو الصفة الدالة عليه وما تعرَّف به لخلقه كما سبق ويأتي.

وليس معنىٰ الآية والحديث كما زعم وحرّف به الحق كما سبق ويأتي.

وقال في شرح الحديث الأول من المقولة: «لا يخفىٰ لطف قوله: (ما خلا الله) بعد ذكر المخلوق، ولا شكّ أنّ لفظ (الشيء) يدلّ علىٰ نحو معنىً جامع ومتوسط بين التعطيل والتشبيه لله تعالىٰ، وعلىٰ ممكن من الممكنات، والناس لمّا كانوا بالطبع مدنيّين ويميلون بالطبع إلىٰ الجسمانية ـ وإذا سمعوا الجمع بين التنزيه والتشبيه أخذوا التشبيه وتركوا التنزيه ـ فأُرشدوا بطرف التنزيه، فإنّه أليق به تعالىٰ بالذات، وهذه معرفة [ناقصة][1]، والنقصان للناس بالفطرة لا يليق إلّا بها، ولا يطيقون المعرفة التامة».

أقول: هفوات كثيرةٌ، بعضها: لطف قوله: (ما خلا الله) لإخراجه تعالىٰ من لفظ (شيء)، لا للاشتراك مع الممكن مفهوماً، بل لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأثبت بقولنا: شيء.

وما يجمع التنزيه والتشبيه مخلوق، غير واجب وجود، وأيضاً لو تحقق في ممكن لم تكن هذه لله بزعمه، لكنه قائل بوحدة الوجود، فوجود الممكن في نفس الأمر واجب وجودٍ إذا جرّد عن الإمكان، وهو اعتباري أيضاً.

وكلامه عليه‌السلام مبطل للتعطيل والتشبيه جميعاً، وأحدهما يوجب الآخر، وليست المعرفة المذكورة ناقصة، لكن من غير تعطيل، وهو لا يتم بالتشبيه، بل يُبطله، وهو محال له، ومعرفة الضلال ـ بل الكفر ـ القول بالتعطيل ـ ونفيه أو نفي كماله أو وصفه بصفة الفعل، لكن كما نقول لا كما يقول هذا الرجل، وعرفته وسيأتي ـ أو التشبيه وكذا الجمع بينهما كما سبق ويأتي، وكم خاطبوا بالمعرفة التامة، كما سيأتي في معرفة الله بالله، وفي كلام علي عليه‌السلام[2] لكميل في بيان حقيقة المعرفة، وغيرها كثير علىٰ المنابر وفي الجامع، وكلّ

(١) في الأصل: «ناقص».

(٢) «جامع الأسرار» ص٢٨.

يأخذ منه شرباً هنيئاً بغير تناف وتضاد، لا كما يقوله هذا الرجل.

قال: «وأيضاً إذا كان المخاطب يمكن أن يكون عارفاً باشتمال لفظ (الشيء) علىٰ الواجب تعالىٰ، وأراد منه ما بين التعطيل والتشبيه، يجوز له إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ، بل هذا اللفظ بمنزلة لفظ (هو) الذي يطلق علىٰ الله وعلىٰ كل ممكن من الممكنات، وإذا كان المخاطب غير عارف باشتمال لفظ (الشيء) علىٰ الله، بل هو كلّما يستعمله يريد منه مخلوقاً، بناءً علىٰ استعمال العرف العام، لا يجوز له هذا الاستعمال.

وقد علمت اطلاع الأئمة علىٰ ما في الضمائر، فلمّا كان مطلقاً علىٰ المخاطب الأوّل السابق، بأنّه لا يختص (الشيء) بالممكنات، جوّز استعمال (الشيء) علىٰ الله، ولمّا اطّلع الإمام | الآخر | أنّ مخاطبه لا يعرف هذا المعنىٰ، بل يختصّ استعماله بممكن من الممكنات، منع عليه السلام إستعماله عنه».

أقول: لا فرق بين الحديثين معنىً، فالجمع بين الأمرين تعطيل وتشبيه، وخلوه من خلقه - وبالعكس - يوجب إخراجه من الحدّين وبالعكس، وليس الوجه فيهما ما ذكره، لكنه يحرّف النصوص علىٰ قواعده الظلمانيّة، والشيء أعمّ الأشياء ويُطلق عليه تعالىٰ، ويعرفه الكل، لكن قال عليه السلام هنا وهناك بما أردفه به؛ لئلّا يتوهّم التشبيه أو التعطيل أو الجمع، فهو تشبيه وتعطيل، فهو أولىٰ بالإبطال والإحاطة.

قال: «وقوله عليه السلام: (**إن الله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه تعالىٰ**)، ليس مراده عليه السلام من هذا أنّ الله غير محيط بالممكنات بالعلم الحضوري - مما ثبتت بالأدلّة القطعية، بحيث تندفع توهّمات أخرىٰ في هذه المسألة وليس هذا موضع بيانها - بل مراده عليه السلام بهذه أنّ الله ليس عين المخلوق، كما زعمه المجسّمة والمتصوّفة، وليس أيضاً جزء المخلوق، بأن يتركّب منه ومن غيره، فلا عاقل يقول به، بل محيط بالأشياء إحاطة المعنىٰ باللفظ، والمعقول بالمحسوس، وهذا يحتاج إلىٰ رياضات وتتبع آراء المحققين، الذين يستشهدون بالحق علىٰ الحق».

أقول: ليس إحاطته تعالىٰ بالأشياء بحضورها معه في أزله، وليس من جهة الأعيان، ولا هو بذاته ينزل معها في رتبة الإمكان، وكلاهما محال من كل وجه، كما أوضحناه وسيأتي[1]

---

(١) «هدي العقول» ج ٥ الباب: ١٢ في صفات الذات.

في مسألة العلم وغيرها، وليس هنا موضع بسط ذلك.

بل معناه أنه تعالىٰ ليس عين المخلوقات ولا صفتها ـ لا ذاتاً ولا عرضاً ـ ولا منبسطاً عليها، ولا سارياً سريان النفس في البدن، ولا المعنىٰ في اللفظ، ولا المعقول في المحسوس ولا نحوها، وكلّها من ظهور الإمكان، بل كظهور الموصوف [بصفة هي][1] صفته، والفاعل بالمفعول بفعله، بما ظهر له به، والمستنير في الاستنارة بالنور وفعله، وهو ما ظهر له به، وما أشار له بعض فرق المتصوّفة، ومنها ما اختاره تصريحاً علىٰ كلام ابن عربي رئيس أهل التصوّف والضال المُضلّ، وعرفت معنىٰ كونه خلواً منه وغير خال منه بجهة واحدة، فهو ظاهر في بطونه وبالعكس بجهة واحدة، وسيأتي[2] في معرفته به وغيرها.

وليس المراد من الحديث ماقاله من تعريفه له بالباطل، وهو قد نسب إلىٰ الله شبه قول المجسمة، مع أنه يلزمه، وإن لم يكن عنده عين المخلوق، ويعني به الإمكان الاعتباري والمخلوقية، فهو صفاته عارضة ـ عنده ـ لذاته تعالىٰ بتجلّي ذاته ومعيّته الذاتية لخلقه، فعنده الخلق حق، وهو إذا جرّدته عن المشخصات الاعتبارية الإمكانية ـ وسيأتي صريحه منه مكرراً ـ فيكون جزأه، فكيف ينفي الجزئية هنا؟

وكأنّه أراد الجزئية الخارجية للمركّب المؤلّف ولو اعتباراً، ومازعمه عينيّة، وهي مثلها، إذا لم يكن أقبح. وكذا قوله: «بل يحيط»... إلىٰ آخره، فلا يقول به إلّا كلّ ضالّ.

وقال في شرح أول أحاديث الباب حديث ابن | أبي | نجران: «الوهم في الإنسان يُدرك المعاني الحسيّة، فمدركاته حسيّة، والله متعالٍ عنها وعمّا نسب إليها ـ بأن تقوم بها ـ وأمّا [العقل][3] فعامّي، وهذا مثل الوهم يدرك المحسوسات [بواسطة][4] | الحواس | والمعاني المحسوسة بذاتها، ولا يمكن أن يدرك المعاني الصرفة، لكون مدركاته محسوسة عادة بحيث صار ملكة له [والله][5] مجرّد عنها وعمّا نسب إليها من المعاني كما مرّ، فلا يدرك بالوهم وبالعقل العامّي».

أقول: العقل يدرك مدركات الحس بواسطة النفس والقوة، والنفس تدركه بواسطة

---

(١) في الأصل: «بصفته هو».

(٢) انظر: باب أنه لا يعرف إلّا به، الآتي في هذا المجلّد.

(٣) في الأصل: «الفعل».

(٤) في الأصل: «الواسطة».

(٥) في الأصل: «وأنه».

القوة، وقيامها بالقوة، فهو بحسب التنزّل والظهور.

وإن أراد به غير معناه المصطلح فهو نفس، بل أقلّ مراتبها كما أراد، وحينئذٍ لا يدخل في العقل ومدركاته المعاني الصرفة، وإلّا فليس هو بعقل، وهذا ظاهر لمن له أدنىٰ فطنة بالحكمة النظرية.

قال: «وأمّا العقل الخارجي فيُدرك المعاني الصرفة [بالعروج][1] من عالم الحس إلىٰ عالم المعاني الصرفة، بطريق أئمة الشريعة والحقيقة، ويمكن له أن يدرك الواجب تعالىٰ بالعلم الحضوري».

أقول: كما أنه تعالىٰ منزّه عن الحس وأحكامه، فكذا عن العقل وأحكامه حتىٰ أعلىٰ مراتبه، فإنّه لا يخرج عن الإمكان، ولا يُوصف به الله، [وإلّا][2] جرىٰ عليه ما نفاه أولاً، وهو أحكام الحس، ولو عرضاً، بتجلّيه وإحاطته الذاتية الظهورية، وهو جوّزه عليه؛ لجمعه بين التنزيه والتشبيه، سبحانه عمّا وصفه الضالّون والملحدون.

وكيف يمكن للأثر أن يحيط علماً بالمؤثر أو الشعاع بالشمس، أو يكون بينهما رابطة ذاتية؟! فإنّه يبطل الأثرية والمؤثرية من وجوه، فدعهم وما يفترون.

وأشرف الكل محمد ﷺ، وقد أحاله وأبطله، وصرّح به كتابه المنزل في غير موضع منه، ظاهراً وباطناً، والرياضات هي ما شرّعها الرسول ﷺ لا أئمة الطريقة ـ وأعني بهم أهل التصوف ـ وليس هنا موضع بسط عقائدهم.

قال: «بأن يخرج ويسافر من الإنسانية ويدخل في الحيوانية، بحيث لا يبقىٰ أثر الإنسانية مطلقاً، برياضات أئمة الطريقة، ثم يخرج ويسافر من الحيوانية ويدخل في النبات، بحيث لا يبقىٰ فيه أثر الحيوانية، ثم يخرج ويسافر منه إلىٰ الجماد، ومنه إلىٰ عالم النفس، وهو عالم المثال، ومنه إلىٰ عالم العقل، وله في كل منزلة مكاشفات وملاحظات ليست في التي قبلها، ومن العقل إلىٰ العقل الذي فوقه، حتىٰ ينتهي إلىٰ العقل الأول، ومنه إلىٰ العقل المُستفاد، ويسمىٰ عند أهل الطريقة والحقيقة بالواحدية، ففي تلك المرتبة ينظر ويُشاهِد بالعلم الحضوري عظمة الله وكبريائه، ولا يتيسّر هذا لكل أحد ـ بل لكل سالكٍ ـ إلّا للمعصومين الأخيار. وقوله عليه السلام مختص بالعوام، لما علمت أنّ تربيته للعوام أكثر

---

(١) في الأصل: «ببعض».

(٢) في الأصل: «ولا».

من الخواص، ولذلك تظهر كلماتهم علىٰ طور العوام لما أُمروا بأنّهم يكلّمون الناس علىٰ قدر عقولهم».

أقول: هفواته كثيرة: ترتيبه سفر الإنسان نزولاً وصعوداً، وليس كذلك لا ترتيباً ولا مراتب، وما أسقط أكثر ممّا ذكر بدءاً وعوداً ووسائط، وحكمه بعدم الأُولىٰ ـ مطلقاً ـ في الثانية، وهذا منه مبني علىٰ قواعد مجتثة، وما [أجمله][1] ـ من الجماد إلىٰ عالم النفس، وتفسيره لها بالمثال، ومنه إلىٰ عالم العقل ـ فهو يخبط خبط جاهل مركّب، ولكنه اعتمد علىٰ ضلال أهل الحقيقة ـ بزعمه ـ وليس لهم فيها نصيب.

ومرتبة الواحدية يعنون بها: صور الأسماء القديمة، ولهم فيها عبارات[2]، وهي ذات الله بتجلّيها الأزلي في الأزل، فيحيط بالله، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

وهي مرتبة فعله ومشيئته الحادثة، مرتبة إمكانٍ وخلقٍ، ولا يتجاوزها ولا يحيط بالله، وما عرفَته إلّا بما ظهر لها بها في حروف ذاتها، وهكذا كل مخلوق، وأين هذا من الإحاطة بالذات حضوراً والفناء فيها؟ ولا يصل لذلك أفضل الخلق، وهو محمد ﷺ خاصة، فكيف من هو دونه؟! بل أبطله وآله عليهم السلام وأحاله، كما عرفت وسيأتي مكرراً عقلاً ونقلاً.

فليس قوله | عليه السلام | مختصّاً بالعوام، بل الكل مفتقر لتربيته، وفقر الخواص له والعقول أشدّ، ولفظ (الناس) عامّ لغة وعرفاً خصوصاً هنا لا | مختصّاً | بالعوام كما زعم، فهو ﷺ يكلّم كل مخلوق ـ بحسب التكوين والتشريع ـ بحسب عقله وطاقته، وهو يكلّمه الله بمشيئته، بما ظهر له به، بحسب مقامه وحروف وجوده، قال الله تعالىٰ: ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَسُولٍ ﴾ الآية[3] ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِن عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ . الآية[4]، وهذا غيب الإمكان والمشيئة، وهم حينئذٍ في نهاية القرب الإمكاني لا الذاتي، فلا يقرب منه أحد، فكيف الذاتي؟! سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، فتدبّر ولا يأخذك ضلاله فتردىٰ، ففي ذلك كفاية.

---

(١) في الأصل: «أجهله».

(٢) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص٢٢؛ «اصطلاحات الصوفية» للقاشاني، ص ٤٧؛ «مصباح الأنس» ص١٩٠، ١٩١، ٢٠٠؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٢؛ «كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج ٢، ص ١٧٥٠.

(٣) «الجن» الآية: ٢٦ – ٢٧.

(٤) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

وقال في شرح الحديث الثاني اللاحق للسابق: «حدّ التعطيل أن يعتقد أنّ الله تعالىٰ منزّه عن الإمكان والممكنات [بالذات][١] وليس محيطاً بها وحاضراً عندها بالعلم الحضوري، بل محيط بها [بالصور][٢] العلمية لها، زائدة علىٰ ذاته تعالىٰ، يعني: محيط بالأشياء بالعلم الحضوري».

أقول: ما ذكره من معنىٰ التعطيل هو التشبيه وهو التعطيل، ولا يحيط بها بالعلم الحضوري ولا بالصور عنده تعالىٰ، بل محيط بها بنفس حقائقها في مقاماتها حيث لا معلوم، فهل [من دين][٣] يقول أنّ التعطيل ما ذكره، ويكون عدم الإمكان عنه في ذاته ومحيط بها بالعلم الحضوري، وهو معها وقائمة به هو السلام من التعطيل؟! بل هو هو.

قال: «وحدّ التشبيه أن يعتقد أنّ الله تعالىٰ ليس منزّهاً عن الإمكان والممكنات بالذات، ومحيطاً بها بالعلم الحضوري، ففي الأول تنزيه بالذات، وليست الإحاطة بالأشياء بذواتها بالصور العلميّة، وفي الثاني ليس له بالذات، وله إحاطة بالذات بجميع الأشياء أو ببعضها، وكِلا المذهبين باطلان بالشرع والعقل».

أقول: سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفه الجاهلون والمعطّلون والمشبّهون، والله منزّه عن الإمكان ذاتاً ومع الخلق وبعده، وليس علمه بحصولي، لا في مرتبة ذاته ولا مع الخلق، ولا حضوري مع الذات، فهو محيط بها بذاته، فالحقيقة واحدة - أي حقيقة الوجود - والله في أزله - حيث لا معلوم - محيط بالأشياء في مقاماتها بحقائقها، حيث معلوم، وهذا مقام آخر، فميّز ولا تخبط خبطه، وما ذكره باطل عقلاً وشرعاً، وصحيح في شرع أهل التصوّف ونكرائهم.

قال: «والشيء لفظ يشتمل علىٰ الجمع بين التنزيه والتشبيه، وهو كونه تعالىٰ باعتبار الإحاطة بالأشياء بالعلم الحضوري غير منزّه عن الأشياء الممكنة بالعرض وبتبعية الإحاطة، وأمّا في حدّ ذاته فمنزّه عن الإمكان والممكنات، وهذا مذهب صحيح وليس فيه تعطيل فقط ولا تشبيه فقط، بل هو مُحِقّ، الجامع لتينك المرتبتين، وهو الحق».

أقول: بل هو الضلال، بل الكفر الظاهر الخارج عن التوحيد؛ لجمعه بين التعطيل والتشبيه، والله وأنبياؤه عليهم السلام نزّهوه عنهما، وليس الخلو عنهما حاصلاً بجمعهما، كما لا

---

(١) في الأصل: «للذات». (٢) في الأصل: «للصور».
(٣) في الأصل: «متدين».

يخفىٰ علىٰ مَن له أدنىٰ عقل، والله منزّه عن خلقه بحسب الذات وبحسب إحاطته ليس لَبْس بذاته، ومحيط بهم حيث لا معلوم، وكذا الخلق منزّهون عنه، لكنّها مباينة صفة، ومنزّه حتىٰ عن ملاحظة المباينة ورجوعها لخلقه، فأيّ شريعة تُصحّح هذا القول؟! بل جميعها تبطله والكتبُ السماوية، فدعه وكلامه.

قال: «وإنّما قلنا: إنّ كلّاً من التعطيل والتشبيه باطل شرعاً ونقلاً، أمّا بطلان التعطيل فقط شرعاً فلأنّه تعالىٰ صرّح في القرآن بأنّ الله تعالىٰ محيط باليد بالعلم الحضوري، بقوله تعالىٰ: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[1] وكذا صرّح نبينا ﷺ في الحديث بأنّ العبد (**إذا تقرب إليّ بالنوافل أحببته، وإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به ويده التي يبطش بها**)[2] وجميع أعضاء العبد».

أقول: لما نشأ به عقله ـ وتشابه أهل التصوّف ـ أبلغَ المتشابهُ ولم يرده بوجهٍ [بالمحكم][3] مثل: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ الآية[4] ﴿ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ ﴾ الآية[5]، ونحوها في الكتاب والسنّة كثير، مع أنه لا تشابه فيها، ولا دلالة علىٰ ما يقول من وصفه بصفات الإمكان حضوراً ـ الذي فسرّ به التعطيل ـ فإن كان عمل بظاهرها بوجه [زعمه][6] فليجعله نفس المحسوسات، فقد أنكره قبل.

وأضاف إلىٰ الحديث زيادة ليست فيه، وهي قوله: وجميع أعضاء العبد. والآي والنصوص الموهمة للتشبيه كثيرة، ولها وجه صحيح، بل وجوهٌ غير ما زعمه، وسيأتي في أبوابه، فله الإحاطة، ويوصف بصفات [الفعل][7] ـ من اليد و[القبض][8] والنزول والمعيّة للأشياء وغيرها ـ لكن لا كما قاله هذا الرجل.

قال: «وإنّما بطلان التعطيل بالعقل فبدليل الارتباط والتناسب، فإنّه يدلّ علىٰ أنه تعالىٰ محيط بالأشياء بالعلم الحضوري، لأنه يدلّ علىٰ اتحاد كل علّة بالمعلول، فتسري علّة العلل في معلولاتها، فهذا هو معنىٰ الإحاطة بالعلم الحضوري، ولأنّ الله تعالىٰ لو لم يكن

---

(١) «الفتح» الآية: ١٠.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢، حديث قدسي، بتفاوت.

(٣) في الأصل: «بالحكم».

(٤) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٥) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٦) في الأصل: «همه».

(٧) في الأصل: «العقل».

(٨) في الأصل: «القيض».

محيطاً بالأشياء بالعلم الحضوري يلزم أن تكون الأشياء غائبة عنه تعالىٰ بالذات، ومحاطة به تعالىٰ بالصور العلميَّة، وغير ذلك من الأدلة التي في مسفوراتهم، | وليس | هنا مجال ذكرها [وأرشيتها] فراجع مصنفات الأستاذ».

أقول: أستاذه وهو تلامذة لابن عربي الكافر المشرك، وهو سبب غوايتهم، لمّا التبسَ عليهم كلامه وظنّوه حقيقة، فأوّلوا محكم الكتاب والسنّة وردوهما إليه، والارتباط والتناسب بين ذات العلة والمعلول مستحيل عقلاً ونقلاً كما سبق ويأتي، وكلّ ما سواه لا اعتبار له في ذاته، لا بعدم ولا وجود ولا عدم عدم، وبالعكس من غير مباينة، والمنير بالشمس وأشعتّها والوجه وصورته والصفة وموصوفها وغير ذلك من آياته الوجودية.

فلا إحاطة حضورية ـ كما زعم ـ ولا يلزم غيبوبة الأشياء عنه تعالىٰ، كما سيأتي[1] في بابه ـ بل يلزم من قوله ـ وأنه تختلف عليه الأحوال والصفات والفقد والوجدان، وما في كتب أستاذه ليس هنا موضع بسطه، وفيما سبق ويأتي كفاية، فقد جمع التشبيه وأزاد عليه، فقال بما قبّح به غيره وزيادة.

قال: «وأمّا بطلان التشبيه فظاهر شرعاً، وللنصوص التي تدل علىٰ تنزيهه تعالىٰ وهي مستفيضة».

أقول: بل متواترة، عليها الإجماع ومن الضروري، وهي نافية عنه ذلك مطلقاً، لا كما يقول من إثباتها له تعالىٰ بوجه، وتقريرها علىٰ ظاهرها، فتدبّر واحذره.

قال: «فلأنّ الله تعالىٰ لو لم يكن بالذات منزّهاً عن الأشياء الممكنة لكان ممكناً، وكل ممكن من حيث إمكانه له علّة موجدة، ولو كانت ممكنة نقلنا الكلام إليها، فلزم التسلسل | أ | و الدور، وكلاهما محالان، فعدم التنزيه في الله محال».

أقول: هو منزّه عنه ذاتاً ومع الخلق وبعده، لا ذاتاً خاصة، وإلّا لزم [إمكانه][2]، وهو محال، والممكن بجميع حالاته مفتقر لغيره، حتىٰ في إمكانه، وما قالوه هنا ففي الإمكان بعد، وإثبات الواجب ليس بمتوقف علىٰ بطلان الدور والتسلسل كما سبق.

قال: «وإنّما سمّي الأول بالتعطيل فللزوم أن يبقىٰ الله معطّلاً عن إفاضة الأفعال

---

(١) «هدي العقول» المجلّد ٥، الباب: ١٢، صفات الذات.

(٢) في الأصل: «محال».

والصفات لمخلوقاته، وسُمّىٰ الثاني بالتشبيه فلأنّ الله تعالىٰ يشبَّه بالممكن بالذات، وليس له مرتبة التنزيه عن الإمكان والممكنات، وأشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام -إلىٰ الجمع بتينك المرتبتين - بقوله: (**تجلّىٰ ذاته بذاته وتنزّهه عن مجانسة مخلوقاته**) لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم، فتدبّر ولا تبادر بالإنكار، فإنّه ينجرّ إلىٰ الكفر».

أقول: بل هو التشبيه والتعطيل، ولا يلزم من إفاضته ما ذكر من المناسبة والحضور بذاته ووصفه بالإمكان، ولا من عدم وصفه به -كما هو الحق - عدم الإفاضة، فإنّه خَلق وأفاض بفعله لأنه خلق ولم يخلق، وخلق الفعل بنفسه لا بفعل آخر، والله منزّه عن الممكنات بكلّ وجه، وكذا عن التعطيل في ذاته وصفاته وأفعاله.

ولفظ كلام علي عليه السلام المشار له في دعاء الصباح -كما نقل عنه في الصحيفة العلوية[1] وغيرها[2] - أوله: (**يا مَن دلعَ لسانَ الصباحِ بنطقِ تبلّجِه، وسرَّحَ قِطعَ الليل المُظلمِ بـغياهبِ تلجلجِهِ... وشعشعَ ضياءَ الشمس بنورِ تأجّجِه، يا مَن دلَّ علىٰ ذاتِهِ بذاتِه، وتنزَّه عن مجانسةِ مخلوقاتِه**) وهذا يغيّر حتىٰ لفظ ما ينقل، والفرق بين العبارتين ظاهر، وعرفت معنىٰ الدلالة علىٰ الذات بالذات، أي بصفة الذات وظهورها لا بصفات الإمكان، بل منزّه عنها مطلقاً، وسيأتيك تحقيق ذلك، فهو عليه لا له، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم، لا كما أراد منها، بل بإرادة الحق فتدبّر.

ولا تكون الوحدة نفس الكثرة وبالعكس بجهةٍ واحدة، ومَن قال به فقد أحال ولم يفهم ما يقول، ومع الاختلاف يلزم التركيب عليه تعالىٰ - واختلاف الأحوال، وغير ذلك - ولو اعتباراً، فليس الجمع بينهما الحق والتوحيد، بل الزندقة والتشريك.

والحق -كما عرفت - مِن أنّ تنزيه الذات علىٰ ما هي عليه باقٍ لم يتغيّر بخلقهِ الخلق، ولم يحدث له كمال منه ولا فقد لكمال قبله، ولا خلا من الملك قبله، بل هو في ملكه في مقام الملك، محيط به بالظهور والقيّومية الفعلية، والافتقار ذاتاً وصفةً بـالمدد، والأثـر معدوم الذكر عند المؤثّر بكل وجه، حتىٰ نفياً، وهو خلوّ من خلقه وبالعكس مطلقاً، من غير مباينة وممايزة، بل مباينة صفة، كالأشعة والشمس، وسيأتي زيادة.

---

(١) «الصحيفة العلوية» ص١٥، الدعاء الأوّل. (٢) «بحار الأنوار» ج٩١، ص٢٤٣، الدعاء ١١.

الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن علي بن عطية، عن خيثمة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ الله خلوٌ من خلقه، وخلقه خلوٌ منه، وكلُّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالىٰ [فهو] مخلوق، والله خالق كل شيء﴾.

أقول: قال محمد صادق: «قد علمت أنّ الحق هو الجمع بين التشبيه والتنزيه» |و| شرح الحق.

وأقول: مثله قال الكاشاني والملّا الشيرازي وابن عربي، وعرفت أنه باطل، وأنّ الحقّ في خلافه، والله منزّه عن ذلك مطلقاً، وقد سبق بيانه مع ردّه وبيان الحق.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح: «قد مضىٰ شرح مثله فلا حاجة إلىٰ الإعادة، لكن بقيت دقيقة ينبغي التنبيه عليها، وهي أنه عليه السلام قال: (**كلُّ ما وقع عليه اسم الشيء**) ولم يقل: كلّ شيء، لنكتةٍ وهي: أنّ المخلوق أو المجعول ليس مفهومات الأشياء، بل أفرادها ووجوداتها ـ كما هو التحقيق ـ سواء كانت في الخارج أو الذهن، فإنّ المجعول من الإنسان ليس مفهوم الإنسان من حيث مفهومه، بل الصادر بالذات هو وجود فردٍ من أفراده، ثم هو بنفسه إنسان وناطق وحيوان وجسم وحسّاس ونامٍ وغيرها من أجناسه وفصوله وذاتياته، من غير تخلّلِ جعل مستأنف بينه وبينها، وكذا هو بذاته شيء وذات مفهوم وممكن وغيرها من لوازم الماهيات، ولكن كل منها إذا اعتبر أو لوحظ ـ ولو بوجه ـ أنه شيء لكان موجوداً، لأن صدق الشيء علىٰ شيء ـ واعتباره أو إدراكه ـ يقتضي وجوده، فكل شيء ـ أي ما يُطلق عليه اسم الشيء ومفهومه ـ موجود، وإن لم يكن مفهوم الشيء موجوداً إلّا بعد اعتباره، وكل موجود ما خلا الله مخلوق له، فافهم»[1]. انتهىٰ.

أقول: كلّ ما سواه تعالىٰ ـ مفهوماً أو غيره، ذات أو معنىً ـ مخلوق حادث، وهذا هو الحق، والأعيان الثابتة ليست قديمة بزعمهم[2] الكاذب، بل حادثة مخلوقة، وليست بثابتة غير موجودة، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، وللبسط محل آخر.

وما تضمّنه من كونه تعالىٰ (خِلوّ من خلقهِ) ـ بكسر الخاء ـ أي خالٍ منهم، (وخلقه خلوّ

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٤٩، باختصارٍ ما.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١ – ٣٣٢، ٣٣٥ – ٣٣٦؛ «أصل الأصول» ص ٦١، ومابعدها.

منه) متواتر معنىً، ويبطل كثيراً من أقوال الملّا وأشباهه أتباع ابن عربي الضالّ المضلّ، من القول بالظهور بذاته، فالأشياء والأعيان عين ذاته ولوازمها وإنيّتها، فلا [تُعلل][1] كما قاله الكاشاني في الكلمات المكنونة[2] وأمثاله ـ وأنه ظهر بذاته وكذا وحدة الوجود، فهو تعالىٰ خِلوٌ منهم بذاته وبفعله وصفة ظهوره، بعد خلقه وقبل ومعهم، وفي جميع حالاتهم وأطوارهم، بجهة واحدة، [ونسبته][3] ترجع لفعله، فقُربُه نفسُ بُعدِه بما قَرُب في بُعده ـ وبالعكس ـ وهكذا، فهو قريب بعيد ولا قريب ولا بعيد، وكلّه راجع لصفة الدلالة لا الإحاطة، ونفىٰ بذلك مباينة العزلة علىٰ مباينته مباينة صفة، فتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿ ٦ ﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال للزنديق حين سأله: ماهو؟ قال: هو شيء بخلاف الأشياء، ارجع بقولي إلىٰ إثبات معنىً، وأنه شيء بحقيقة الشيئيّة غير أنه لا جسم ولا صورة [ولا يُحسّ] ولا يُجَسُّ ولا يُدرك بالحواسّ الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيّره الأزمان﴾.

أقول: سبق لك الكلام مشروحاً، ولا خفاء في بيانه ممّا سبق، وانظر إلىٰ حُسن تعبيرهم عليهم السلام في هذه المواضع وتنزيهه عليه السلام، فقال عليه السلام: (ارجع بقولي ـ شيء ـ إلىٰ إثبات معنىً) لا أنه للمشاركة المعنوية أو المفهومية في إطلاق [الشيئية][4] عليه تعالىٰ، بل لإثبات معنىً بحقيقة الشيئية، ممّا دلّ عليها من [العنوان][5] الصفاتي الحادث، لا من جهة وروده وتصوّره، فإنّه تعالىٰ منزّه عن الصورة والإحساس والإدراك بحاسةٍ مطلقاً، فلا يكون ما يُعرف به كذلك وإنّما يُعرف به الحادث، والله إنّما تعرّف بخلوّه منها، وحكم بأنها صفة خلقه ولا تقوم فيه، وخلقه خلوٌ منه وبالعكس، وملّا خليل والملّا الشيرازي لم يتكلّما عليه هنا | اكتفاءً | بما سبق سابقاً.

---

(١) في الأصل: «لعلل».
(٢) «كلمات مكنونة» ص٢٤، ٢٧، ٣١.
(٣) في الأصل: «ونسبة».
(٤) في الأصل: «التشبيه».
(٥) في الأصل: «العنواني».

وقوله عليه السلام: (لا يحسّ ولا يجس ولا يُدرك بالحواس الخمس) يصحّ بالبناء للمعلوم؛ لتنزيهه تعالىٰ عن صفات خلقه، لأنه لا يشبههم وخلوّ منهم. ويصحّ بالبناء للمجهول أيضاً، وهو المناسب لقوله عليه السلام: (ولا تنقصه الدهور)... إلىٰ آخره.

وقال الشارح محمد صالح: «يحتمل ـ علىٰ بُعدٍ هنا دون السابق ـ أنّ تكون علىٰ صيغة المعلوم»[١].

أقول: وهو كما ترىٰ، ولو عكس لكان له وجه.

قال محمد صادق في الشرح: «قوله عليه السلام (لا جسم ولا صورة)، المراد بالصورة هو القوّة المؤثّرة في الجسم من الروح والطبيعة، وقوله: (ولا يجس) الجسّ للمخلوق الذي يخفىٰ عليه شيء، والله لا يخفىٰ عليه شيء في الأرض والسماء.

(ولا يُدرك بالحواس الخمس) ولا بالوهم، لأنّ كلّاً من الحواس الخمس والوهم قائم بالمادة ولا يُدرك إلّا المادّيات ـ لما هو ثابت في موضعه ـ والله تعالىٰ أجلّ من أن يكون في المادة، وأمّا العقل فهو تعالىٰ يُدرك به بالعلم الحضوري، كما للمقرّبين، كما سُئل علي عليه السلام: هل رأيتَ الله؟ قال: (ما عبدتُ الله حتىٰ رأيته)[٢].

وثبت بالبراهين وبالنقل أيضاً أنّ المراد من رؤيته عليه السلام رؤية روحانية لا جسمانية».

وقال: «(لا تنقصه الدهور ولا تغيره الأزمان)؛ لأنّ حدوث النقصان والتغيّر من الصفات الهيولانيّة؛ لأنّ كل حادث يحتاج إلىٰ الهيولىٰ، والله منزّه عنها».

أقول: المراد بالصورة أعمّ ممّا ذكر، كصورة الهيولىٰ. والصفة الدالة دلالة إحاطة، وعلىٰ مطلق المعنىٰ أيضاً، والجسّ أخصّ من الإحساس. وكما أنّ الله منزّه عن المادة وأحكامها فكذا عن العقل المجرّد وأحكامه، وكل مخلوق إنّما يعرفه معرفة دلالة، بما ظهر له به، فهو به مخفي ولا يعرفه أحد ـ مطلقاً ـ بإحاطةٍ، سواء فيه أقرب الكل والأبعد، ولا قرب وبعد بالنسبة إلىٰ الذات، بل بالنسبة لفعله.

وقوله: «وأما العقل فهو تعالىٰ يُدرك به»... إلىٰ آخره، إنّما تجلّىٰ للعقول بها كما تجلّىٰ بالمواد، وبها احتجب عنها كما في الأجسام والموادّ.

﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾[٣] قال تعالىٰ، علىٰ سبيل العموم الاستغراقي الحقيقي،

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص٨٩، بتصرف. (٢) «التوحيد» ص١٠٩، ح٦، نقله بالمعنىٰ.

(٣) «طه» الآية: ١١٠.

وجميع المقرّبين أحالوا ما نسبته لهم، وكذا الكتب السماوية، وسيأتي مبسوطاً في نفي الرؤية من المجلّد اللاحق[١] وغيره.

قوله: «كما سُئل علي عليه السلام: هل رأيت الله»... إلىٰ آخره، هذا المتصوّف ـ اعتقاداً ـ يحرّف حتىٰ لفظ الحديث، ولفظه: (كيف أعبدُ رباً لم أره)، وفيه لفظاً أو معنىً: (ما رأيتَهُ بحقيقة العَيان، بل رأته القلوب بحقائق الإيمان)[٢]، ورؤية الشيء أعمّ من رؤية الإحاطة أو الدلالة، والأُولىٰ فيه محال، والثانية مراتب.

فقوله عليه السلام: (بحقائق الإيمان) وهو الاعتقاد الجازم ونور المؤمن الأولي، نفي للأُولىٰ ومبيّن لرؤيته وأنّها الثانية، فما ذكره لا يوصل للحقيقة، وإنّما ظهر للعقل له به، وبهذا عرفه حسّاً أيضاً، فطلب العقل ومعرفته له وسبيلها كالحسّ، من حيث الاشتراك في الأُثرية، وإن تفاوتا رتبة من وجه آخر، مع الاشتراك فيها، فالله لا يُعرف إلّا بأثره، والدليل اللمّي ظاهراً في نفس الأمر وبحسب المرتبة إنّي، ولا دليل عليه إلّا إنّي، وسيأتي بسط جميع ذلك في أبوابه.

فالرؤية الروحانية والجسمانية بالنسبة إلىٰ الذات سيّان في الاستحالة، وبالنسبة إلىٰ ظهوره للأشياء بالأشياء سيّان في الإمكان والحصول، وإن تفاضلا بحسب الرتب والدليل، والله بحسب ذاته كنز مخفي[٣] وهو علىٰ ما كان [مخفي][٤] بظهوره لخلقه بخلقه، لأنه ظهور دلالة لا إحاطة، ومراده عليه السلام بـ(الدهور): ما يشمل السرمد، فتدبّر.

قوله: ﴿فقال له السائل: فتقول: إنّه سميع بصير؟ قال: هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصيرٌ بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويُبصر بنفسه، ليس قولي: إنّه سميع يسمع بنفسه [وبصير] يُبصر بنفسه، أنه شيء والنفس

---

(١) «هدي العقول» ج ٤، الباب التاسع.

(٢) «التوحيد» ص١٠٩، ح٦، نقل معناه، ولفظه: (ويلك ما كنتُ أعبد ربّاً لم أره... وَيْلَكَ لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأتْهُ القلوبُ بحقائق الايمان).

(٣) إشارة إلىٰ الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف).

انظر: «جامع الأسرار» ص١٠٢؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٣.

(٤) في الأصل: «معني».

شيء آخر، ولكن أردتُ عبارة عن نفسي إذ كنتُ مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنتَ سائلاً، فأقول: إنّه سميع بكُلّه، لا أنّ الكلّ منه له بعض، ولكني أردتُ إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلّا إلىٰ أنه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف [في](١) الذات ولا اختلاف [في](٢) المعنىٰ ﴾.

أقول: لما بيّن الإمام عليه السلام أنه شيء بحقيقة الشيئية، وأنّ إطلاقها عليه لإثباته في نفسه ـ لا لاشتراكٍ فيه بوجه، وإلّا عبّر عليه السلام بغير هذه العبارة، ونفىٰ عنه النسبة وإدراكه [با] لحواس عامّاً، الموجب لنفي عين المعنىٰ العام عنه تعالىٰ، وكونه كـلّياً بـحسب المـفهوم وجـزئياً إضافيّاً، ونحوها من أقوال أهل الضلال ـ توهّم الزنديق أنّ ذلك مناف لوصفه تعالىٰ بكونه سميعاً بصيراً، فإنّهما يوجبان الزيادة والمشابهة والاشتراك، [فأجابه عليه السلام بالسمع ـ والبصر ـ لا يُوجب ذلك؛ بأنّ سمعه وبصره بذاته وعينها]، فهي أسماء تقع علىٰ مسمّىً واحد بغير زيادة ـ بوجه ـ أو تكثّر، فلا يوجب نقصاً فيه تعالىٰ ـ بوجهٍ ـ ولا شركةً حتىٰ لفظاً كما سبق.

وإنّما الإطلاق عليه لإثباته في نفسه، لأنّ النفي إبطال وتعطيل ـ علىٰ حدّ ما عرفت ـ والشركة حتىٰ لفظاً توجبها، لأنّ المشترَك اللفظي موضوع لمعانٍ متباينة، مشتركة لفظاً، وهو يوجب المقابلة بينها والتباين رتبة، وهو محال عليه تعالىٰ، ولكنّ المقصود التعبير عن إثبات السمع له كما سيأتي، فهو سميع إذ لا مسموع وبصير إذ لا مبصَر، كما سيأتي في باب صفات الذات(٣) إن شاء الله في المجلّد الخامس.

فذاته بذاته سمع وسميع وسامع إذ لا مسموع، لا خارجاً ولا اعتباراً ولا فرضاً وتقديراً، بلا اختلاف بوجهٍ، حتىٰ اعتباراً، إذ لا سامع ومسموع، ولا ذلك يوجب التعدد في الذات بوجه، ولكن لما أُريد التعبير عن كون سمعه ذاته، وعدم الزيادة بوجه ـ وكذا بصره ـ عبّر بهذه العبارة لتوضيح ذلك، والدلالة عليه من السائل للمسؤول، والمقام ضيّق.

وهذه العبارة نهاية ما يمكن التعبير عن ذلك هنا، وهكذا في نـظائر ذلك فـي العـلم والقدرة، وكون الصفات عين الذات ـ كما سيأتي في بابه ـ ومرجعه إلىٰ عدم غيبة الذات

---

(١) ليست في المصدر. (٢) ليست في المصدر.

(٣) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، ح ١.

عن نفسها، وعدم كون فيها ظلمة*.

و(سميع بصير) بغير اختلاف بوجه وفرضٍ مطلقاً، ومن غير ـ أيضاً ـ أن يكون الكل له بعض بحسب الاعتبار، كما في الممكن أو المجزئي، فالعام بعض ذاتيات الخاص، بل الغاية ما عرّفناك، والله منزّه عمّا تؤدي إليه العبارة والتعبير، فإنّها لمعرفتنا به وتعريفنا له، بما ظهر لنا بنا، والذات منزّهة عن جميع ذلك، فتأمّل في حسن تعبيرهم وتنزيههم الله عن الشبه والنقص، حتىٰ عن العبارة وما يتوهم منها أو من الجواب، فافهم.

وقال الملّا الشيرازي هنا، بعد حُكمه بأنه يسمع ويبصر بذاته، لا بآلة ولا بصفة زائدة، ليكون له مجانس أو مشابه ـ والله منزّه عن ذلك ـ قال: «بل هو سميع بنفسه وبصير بنفسه؛ وقد مرّ أنّ ذاته بذاته سمع وسميع باعتبارين، فكذلك بصر وبصير باعتبارين، وكذا القياس في كونه علماً وعليماً وقدرة وقديراً وإرادة ومريداً وحياة وحياً، وكذا في جميع صفاته الحقيقية، وهذه الاعتبارات لا توجب له كثرة في الذات ولا في الصفات بحسب الخارج ولا بحسب العقل، فمرجع الجميع إلىٰ الذات المنفصل بنفسه»[1].

أقول: ما أكثر هفواته، والعجب من قوله بعدم منافاة التكثّر الاعتباري للأحدية الواجبة الذاتية، فلا يكون أكملَ الموجودات، إذ ما يكون مبّرأ عن الكثرة مطلقاً أعلىٰ وأشرف، والاعتبار إذا لم يطابق المصدوق كذب وافتراء ـ تعالىٰ الله عنه وعن أن [يُحكم][2] علىٰ الذات بالأوهام الحادثة ـ وإن طابقه تركبت الذات، وقد كان الله ولا اعتبار ولا مُعتبر، ووجوده وعدمه سيّان بالنسبة إلىٰ الذات، ولو كان كما قاله ـ في ثبوت الكثرة الاعتبارية وجعلها عين الأحدية ـ لما قال الإمام عليه السلام وعبّر بباقي العبارة النافية للمغايرة الاعتبارية، وكذا قول علي[3] عليه السلام في معناها بالنسبة إليه تعالىٰ في وقعة الجمل، ونحوها كثير، فدعه، وكذا عدّه الإرادة من صفات الذات مخالف للعقل والنقل، وسيأتي مبسوطاً في بابها[4] إن شاء الله تعالىٰ.

نعم لا توجب كثرة في الوحدة العددية والتأليفية، ولو ممازجة ومداخلة في الأجزاء، فهو واحد من وجه وكثير من آخر، فدعه، وارجع لكلامهم وبيانهم بنور المعرفة، لا بقواعد

(*) ربما المراد: وعدم كون ظلمة فيها.

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٥٠، بتصرف.

(٢) في الأصل: «تحكم».

(٣) «التوحيد» ص ٨٣، ح ٣.

(٤) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة.

أهل التصوف، أو النظر بقواعد جدليّة، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

قال: «ثم أشار إلىٰ دفع توهّم آخر، وهو أن يقال: قولكم: يسمع بنفسه، يستدعي المغايرة بين الشيء ونفسه؛ لمكان باء السببية والصلة، أو يُقال: حمل شيء علىٰ شيء أو صدقه عليه ممّا يستدعي مغايرةً ما بين الموضوع والمحمول. فإذا قلنا: إنّه سميع بنفسه، فيتوهم أنّ المشار إليه بأنّه شيء والسميع بنفسه شيء آخر، فقال عليه السلام: **(ليس قولي: سميع يسمع بنفسه)**... إلىٰ آخره.

والمراد أنّ الضرورة دعت إلىٰ إطلاق مثل هذه العبارة للتعبير عن نفي الكثرة عن ذاته، حين كون الإنسان مسؤولاً يريد إفهام السائل في المعارف الإلٰهية، سيّما في مقام التوحيد، فإنّه يضطر إلىٰ إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المستعملة التي تواطأ عليها الناس، فإنّه إن قصد اختراع ألفاظ أُخر واستئناف وضع لغات سوىٰ ما هي مستعملة؛ لما كان أحد يوجد السبيل إليها بحدود، وهو المراد من قوله عليه السلام: **(ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً)** أي: أردت التعبير عمّا في نفسي من الاعتقاد في هذه المسألة بهذه العبارة الموهمة للكثرة؛ لضرورة التعبير عمّا في نفسي إذ كنت مسؤولاً؛ ولضرورة إفهام الغير الذي هو السائل، وإلّا فالذي في نفسي لا يقع الاحتياج في تعقّله إلىٰ عبارة، إذ المرجع والمراد بقولي: **(إنّه سميع)** أنّ ذاته من حيث ذاته مصداق معنىٰ السمع، وبقولي: **(يسمع بنفسه)** أنه يسمع لا بغيره، وكذا في غير ذلك من الصفات الوجودية، **(بلا اختلاف في الذات)** ولا اختلاف في معاني الصفات، لأنّها كلّها موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه، لأنها لا تقتضي كثرة لا في الذات ولا في الاعتبار، فهو سميع من حيث هو بصير، وبصير من حيث هو سميع، وعليم من حيث هو قدير، وذاته سمعه وبصره وعلمه وقدرته وحياته وإرادته، فهو سميع بكلّه، عليم بكلّه، قدير بكلّه، بهذا المعنىٰ، لا أنّ فيه شيئاً دون شيء أو جزء بوجه من الوجوه، بل المرجع فيه إلىٰ ضرورة التعبير عمّا في الضمير كما مرّ»[1].

أقول: قوله: «ثم أشار»... إلىٰ آخره، أمّا لزوم المغايرة من جهة الحمل والسببية بحسب العرف واللغة وأقلّه اعتبار كما عرفت، ودفعه الإمام عليه السلام من أنّ التعبير لغاية ما ذكره، مع

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٥١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

تنزيهه عن مقتضىٰ العبارة والتعبير، لكن مقتضىٰ التعبير عمّا في النفس للفهم والتفهيم ذلك، ولا يمكن أقل ممّا ذكر أو غيره في مثل هذه المواضع.

لكن لا خفاء في نفي هذا الكلام، فظاهر عبارته المغايرة في الذات وصفاتها حتّىٰ اعتباراً من جهة الحمل وغيره [رية]، فعبارته السابقة باطلة أو يخصّ هذا بالخارجية والحقيقية لا الاعتبار، فيشترك الكل في البطلان، وهو خلاف كلام الإمام عليه السلام.

بل هو منصرح الدلالة علىٰ أنّ المراد من ذلك في مقام الفهم والتفهيم والعبارة والتعبير، وهذا دون مقام الذات، لا يؤثر فيها بوجه، وسواء بالنسبة إليها قبل الوجود وبعده؛ لنص: (**كان الله ولا شيء معه وهو الآن علىٰ ما كان**)[1] عن علي عليه السلام وغيره من المعصومين عليهم السلام، ولغيره عقلاً ونقلاً.

ومعلوم أنّ هذا المقام مقام حدوث وتعريف الحادث بما ظهر له به، فأينَهُ والحمل علىٰ الذات، وكونها مجمع كثرة في أحديتها، وكونها نفسها فيها؟! ومتىٰ اعتبرت مقام الصفة أو السببية فهو مقام فعل وظهور الفاعل به، وهو السمع إذ مسموع، والبصر إذ مبصر، والعلم إذ معلوم، والقدرة إذ مقدور، وهي صفة حدوث فعلية انطباقية، لا ذاتية وجوبية، وسيأتي مبيّناً إن شاء الله تعالىٰ، وسيأتي بيان حدوث الإرادة، وأنه لا معنىٰ لها ذاتي، وما في باقي عبارته ـ مفرعاً علىٰ قوله السابق مع كثرة ردّه ـ ظاهر.

والباء في (**سميع بكلّه**) للبيان، وهي نفس المبيّن، وإن أردت فيها الملابسة والسببية فأرجعها للفعل، ونسبتها للذات بظهورها به، وفاعليتها بفعله، لا أنها للملابسة الحقيقية، واستعملها هنا بسبب الاختلاف الاعتباري، وبه صحح الحمل والوصل ونحوها، كما ذهب إليه ملّا خليل والملّا وعلماء النظر والكلام لمّا تقيّدوا بقواعد اللغة اللفظية، وأجروا أحكامها في الذات الواجبة القدسية.

وقال محمد صادق ـ في الشرح لقوله عليه السلام: (**سميع بصير... بغير جارحة**) ـ: «يعني محيط بالأسماع والأبصار بالعلم الحضوري، ومدرك المسموعات والمبصرات بواسطة الأسماع والأبصار، وأمّا في ذاته ـ مع قطع النظر عن الإحاطة بالعلم المذكور ـ فمنزّه عن السمع والبصر، كما في الحديث القدسي: (**كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر**

---

(١) في هذا المعنىٰ انظر: «التوحيد» ص٦٧، ح٢؛ «بحار الأنوار» ج٥٤، ص١٦٨، ١٦٩، ١٩٨، ح١٠٩، ١١٢، ١٤٥؛ ونقله بتمامه صاحب «شرح المشاعر» ص٦٣٤.

به)[١] أي أحطت بها بالعلم الحضوري: أسمع وأبصر، وأمّا في ذاتي [فمنزّه][٢] عن السمع والبصر، فهو تعالىٰ يسمع ويبصر بالجارحة التي في العباد بالعرض، لا في حد ذاته».

أقول: كلّه ضلال وإثبات التشبيه لله تعالىٰ، وأنّ نسبة ذاته بذاته أزلاً غير هي حال نسبتها للعالم وخلقه، بل حدث لها تغيير وصفة إمكان لم يكن لها قبل، فهي حادثة بذلك عادمة للكمال بذاتها، أو توصف بنقص خلقها، فقد تغيّرت، سبحانه عمّا يصفون، فلم [ينزل][٣] بذاته في خلقه ولم يحضرهم ويُحيط لهم بها.

وعلمه الذاتي لا فرق فيه بين وجودهم وعدمهم؛ لأنه (إذ لامعلوم)[٤] مطلقاً وظهر لهم بهم، وأحاط بهم في مقاماتهم، بظهوره وفعليته القيّومية وأسمائه وإمداده، وسبق معنىٰ الحديث القدسي ويأتي، وليس كما توهّمه وردّ به النور وردّه لأهل الضلال، لكنّه حرمٌ [آمن][٥]، وتعالىٰ الله عن الحدوث وصفته وبالعكس، فهو لا يسعه وبالعكس، وقد ألحد في أسمائه وشبّه الذات بالممكن، والجارحة وأمثالها من صفات الإمكان ومسمّيات الحدثان منزّه عنها مطلقاً، ولقد قال بالتشبيه وزيادة، فأزاد علىٰ مذهب الكراميّة والحنابلة، ومن كان أُستاذه مثل الملّا وابن عربي تاه.

قال: «وقوله ﷺ: (يسمع بنفسه ويبصر بنفسه) يحتمل وجوهاً».

أقول: ما ذكره من الوجوه باطل، والوجوه الحقّة غيرها، من غير تناف فيها، وإنّما التنافي في الباطل والضلال.

قال: «**أحدها:** أنه تعالىٰ وجود من حيث إنّه وجود، بلا شرط شيء من التعيّنات، والوجود من هذه الحيثية قابض وباسط بذاته، لا بأمر خارج عن ذاته، فجميع القبضيات والبسطيات ـ التي هي عبارة عن التعيّنات ـ كانت مندمجة في ذاته تعالىٰ، بدون حلول واتحاد، فهو تعالىٰ في ذاته كل سمع وبصر، فبنفسه يسمع وبها يبصر».

أقول: لا حقّ فيه، وما ذكره صفة ماهيات الممكن وعوارض الوجود الإمكاني، ولا وجود للأشياء الإمكانية في ذاته، وكيف يندمج في ذاته وهو لا كثرة فيه ـ بوجهٍ ـ ولا

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨، «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٢) في الأصل: «فميزة». (٣) في الأصل: «يزل».

(٤) «التوحيد» ص ٥٧، ح ١٤، وفيه: (عالم إذ لامعلوم ...).

(٥) في الأصل: «امر».

وجود لغيره في ذاته، لا محقّق ولا مقدّر، حتىٰ بحسب الفرض؟! وكيف تكون فيه أزلاً، فهو مادة لها أو ذو ضمير وتتولد منه؟! إنّه لمن الضلال الظاهر، وكيف تكون الوحدة عين الكثرة بجهة واحدة في أحديّتها؟! سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، فدعهم وما يفترون ويلزم من قوله كونه كل الوجود، ومفاسده لا تحصىٰ، فتدبّر.

قال: «**وثانيها:** أنّ التعينات لمّا كانت بذات الوجود، لا بأمر خارج عن ذاته، فهي مراتب جاءت وعينها في الوجود، وإن كانت غيرها في المفهوم، فإذا تجلّىٰ بالأسماع والأبصار تجلّىٰ بذاته من وجه، فهو تعالىٰ بنفسه يسمع وبها يبصر».

أقول: كسابقه في بطلانه وسقوطه عن الحقّ واستقراره في الضلال، فالتعيّنات حادثة ولا تقوم بذاته، ولا يسع الحادثُ القديمَ وإنّما يسع فعله الحادث، فليست مراتب الذات، وتجلّيه بفعله وظهوره لا بذاته.

والشيء الذي هو عين الذات عرفته ومعناه ـ وسيأتي مبسوطاً ـ ولا يجري في الذات جهة وجهة ولا وجه ووجه، ولزم زيادة سمعه، إلىٰ غير هذه المفاسد.

قال: «**وثالثها:** أنّ فاعل الإدراك في السمع والبصر هو الوجود من حيث إنّه وجود، بلا شرط تعيّنات الآلة، والآلة شرط لهذا الفعل، والشرط لا ينافي أخذ الشيء بلا شرط، بل هو ينافي شرط لا عند الحاذق، فبنفسه يبصر وبها يسمع بالفاعلية».

أقول: فساده ظاهر ممّا سبق للحاذق وسيأتي، وما ذكره قصارىٰ جريانه في فعله، لا في ذاته تعالىٰ.

قال: «**ورابعها:** أنّ أسماع المقرّبين وأبصارهم عدّها الله عين ذاته؛ للشرافة والإكرام، وإن كانت غيره».

أقول: ليس المراد بقوله: (سميع بكلّه) و(سمعه ذاته) أسماع المقربين، فهو إذ لا مسموع، وسمع المقرّبين ـ الذي نسبه لنفسه تشريفاً لهم وإكراماً ـ إنّما هو الفعلي آية ذلك، وهو ما تجلّىٰ لهم بهم، تجلّي صفة لا ذات، ولو عقل ما قال لما قال بالاتحاد ـ حقيقةً ـ والمناسبة والربط، والمقرّبون غيره وجوداً وماهيّة في جميع ظهوراتهم، حتىٰ الأعلىٰ.

قال: «وإنّما أخذ ﷺ طرف التنزيه ولم يصرّح بالتشبيه في الوجه الثاني لكون الناس

[مدنيين][١]، وإذا سمعوا [ثمّة][٢] من التشبيه أخذوا التشبيه وتركوا التنزيه، وكذا لم يصرّح عليه السلام بالوجه الثالث والرابع لعدم سعة وعائهم».

أقول: ليس الصواب في ما قال، بل ترك الإمام عليه السلام لها دليل بطلانها، وعرفته، والله منزّه عن التشبيه والتنزيه بالمعنىٰ الذي أراد من تخصيصه بذاته، لا باعتبار إحاطته وحضوره، فإنّه عنده مقامه التشبيه، ويجري علىٰ الله حينئذٍ، والأئمة عليهم السلام نزّهوه مطلقاً وأبطلوه، ولا خفاء في أنّ الجمع بين التنزيه والتشبيه يبطل التنزيه ويوجب التعطيل، وقد ضل بذلك جماعة وأضلّوا، وللوجه الرابع وجه، لكن ليس علىٰ طريقته ومراده، وسنشير له، ويأتي مبسوطاً في مجلّدات الحجة.

قال: «وقوله عليه السلام: (ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً) يعني: عبّرت عن ذاته تعالىٰ بلفظ نفسي؛ إذ كنت مسؤولاً لإفهامك، وإلّا ليس الحق في حدّ التنزيه نفسي، وفي هذه العبارة إشارة لطيفة إلىٰ قوله تعالىٰ: (كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يُبصر به) في حدّ التشبيه، كما لا يخفىٰ».

أقول: سقوطه ظاهر، وتحريفه به الحديث علىٰ قواعد أهل التصوف لا خفاء فيه.

بل مراد الإمام عليه السلام أنه في ذلك التعبير لأجل إفهامه وتعليمه والتعبير عن نفسه، لأنه مسؤول، وإفهاماً له لأنه سائل، وإلّا (فليس المرجع فيه)[٣]... إلىٰ آخر ما قال، فذلك المقام دون الذات، وليس مراده منها نفسه تعالىٰ ـ وأنه مراده: ظهور الذات به، فهو الله ـ وحاشاه عليه السلام من ذلك، بل صريح في إبطال قوله بغير إشارة.

قال: «وقوله: (فأقول: إنّه سميع بكلّه، لا أنّ الكل منه له بعض) يعني: أنه تعالىٰ ظاهر في سمعي، وليس الظاهر ذا بعض، هو مظهر، فالظاهر ذو البعض بالعرض، لا في حدّ ذاته بذاته».

أقول: سقوطه من وجوه ظاهرة ممّا سبق، وعرفت معناه، والإمام بيّن مراده من قوله: (يسمع بنفسه) أو (سميع بكلّه) وإلىٰ ما ترجع إليه هذه العبارة ـ من توّهم المغايرة ولو اعتباراً ـ والغاية من التعبير، وأين ما قاله عليه السلام ممّا قاله هذا المتصوّف، والله لا بعض فيه ولا

---

(١) في الأصل: «بدليين».   (٢) في الأصل: «ثمة».

(٣) تنويهاً لقوله عليه السلام: (وليس مرجعي في ذلك إلّا إلىٰ أنه)... إلىٰ آخره.

تَبعيض مطلقاً، وليس حقيقة وجود الممكن [حقيقته][1]، فالوجود واحد والممكن هو مع التعيّن، ولم يظهر بذاته كما عرفت مكرراً، والظاهر بالظهور هو غير الذات.

ومراده بالمظهر: التعيّن والأعيان الاعتبارية، والظاهر: الذات القدسية، فالإنسان مركّب منهما ـ وصرّح به في غير موضع من شرحه ـ فهو الله إذا جُرّد عن التعيّنات الاعتبارية، وهو بعض منه، وأحد الجزأين بعض من المركّب، فدعه واجتنبه.

قوله: ﴿قال له السائل: فما هو؟ قال أبو عبدالله عليه السلام: هو الربّ وهو المعبود وهو الله، وليس قولي: الله، إثبات هذه الحروف: ألف ولام وهاء، ولا راء ولا باء، ولكن ارجع إلىٰ معنىً وشيء خالقِ الأشياءِ وصانِعِها، ونَعْتِ هذه الحروف وهو المعنىٰ سمّي به الله والرحمن والرحيم [والعزيز] وأشباه ذلك من أسمائه، وهو المعبود جلّ جلاله وعزّ﴾.

الزنديق شبيه فرعون

أقول: الإمام عليه السلام لمّا بيّن له أوّلاً أنه شيء بحقيقة الشيئية بخلاف سائر الأشياء، ودفع شكّ الزنديق بلزوم الشركة والنقص من وصفه بالسمع والبصر، وكذا باقي الصفات، ودفعه عليه السلام بأنّه لا يوجب الشركة، فصفاته الذاتية ذاته، والمسمّىٰ واحد بلا اختلاف ـ حقيقة أو اعتباراً وفرضاً ـ ونفىٰ عنه التكثّر بجميع الأنحاء، حتىٰ الشركة اللفظية، وبيّن مقام العبارة والتعبير والأسماء، والزنديق بَعدُ في ضلاله لم يخرج عنه، رجع طالباً للحقيقة، ولم يتبين له الحق بعد، لغلبة ما هو فيه عليه، فقال: ما هو؟ كما قال فرعون لموسىٰ عليه السلام: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلعَالَمِينَ ﴾[2].

ولمّا كان كل معلوم ومعروف بحقيقته ممكناً، وله شبه وضد ـ وقد عرّف عليه السلام أنه لا شبه له ولا مشاركة، بل أحديٌّ من كل وجه، فلا يعرف بحدٍّ ولا رسم لازم ذاتي ولا بشبه ولا ضد، وإنّما يعرف بآثاره وما دلّ عليه فيها بظهوره لها بها، بل هي في نفس الأمر لظهور القيد بمقامه ولابدّ منه ولا يكون الذات ـ فدلّه عليه بما لا ينكر ولا يفقد بوجه أصلاً،

---

(١) في الأصل: «حقيقة».
(٢) «الشعراء» الآية: ٢٣.

بالربوبية إذ مربوب كوناً أو تشخّصاً وعيناً، وبانَ المعبود لتوجه فِطَرِ الأشياء جميعاً إلىٰ منزّه عنها، هو المرجع والملتجأ لها، فهو ظاهر ـ موجود معبود ـ ظهور صفة لا حقيقة إحاطة، ومعبود موحّد توحيد صفةٍ أيضاً، لا إحاطة.

قال الله تعالىٰ في شأن فرعون وموسىٰ: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴾[1] تشكيكاً منه وتمويهاً علىٰ قولة الجاهلين، بأنّه لم يُجب عن السؤال، فإنّه سأل عن الحقيقة، وأجابه بالأثر عناداً منه، وإلّا فلا خفاء في أنّ ما يعرف بحقيقته ليس بواجب وجود، وأمّا بالأثر: هو الواجب، فقد طابق الجواب السؤال، وما طلب محال لا جواب له، إلّا بالنفي والإعراض.

﴿ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[2] أجابهم بهذا تعريفاً له ما في أنفسهم وآبائهم، فإنّه أقرب وأظهر لهم، ليعرفوا منه أنه تعالىٰ لا يُعرف بحقيقة، وإنّما يُعرف بالوصف والدلالة.

ولو عرف الزنديق ما بيّنه الإمام عليه السلام له وتَميّزه لَما سأل عن الحقيقة هنا، وكيف يعرف بحقيقته ما باين خلقه مباينة صفة لا مباينة عزلة، وما بعض مخلوقاته يعجز العقل عن إدراكه والإحاطة به، بل يندكّ دونه الناظر ويحترق، فكيف الواجب سبحانه وتعالىٰ وما لا ذكر لغيره معه؟! فطلب الحقيقة من المحال.

والأثر إنّما يحمل صفة المؤثر وظهور فعليته، لا ذات المؤثر، ولا يصل لذاته فيكون منتهىٰ المعرفة، ونهايتها الوصول لمعرفة سرّ ذلك الاسم، والدلالة مجال العارف، فيكون توحيد الخلق ـ ومعرفتهم أجمع علىٰ مراتبهم ـ توحيد وصف واسم، لا توحيد إحاطة، فليس هو بموجود عند الغير بذاته، بل بصفته، وطلب الغير غيره محال، فلا تطلب الحقيقة.

دفع شبهة

ولما بيّن الإمام عليه السلام قبل ـ بالإشارة والتصريح، وكذا هنا لعبارة الزنديق ـ أنه لا شيء معه مطلقاً، وأنه قائم بنفسه، وأنه لا يُعرف بحقيقته، بل بأسمائه، أراد عليه السلام أن يدفع شبهة ترد هنا ـ توضيحاً للحقّ عن الوهم من الزنديق ومن يأتي بعده ـ وهي أنّ المعرفة وكذا العبادة بالأسماء تقع علىٰ أنحاء، بعضها حقة وبعضها باطلة وشرك، وكذا ما وصف به قبل، من أنه لا ينافيه ويوجب شركة أو نسبة أو حدوثاً غير منافٍ أو موافٍ للذات بعد خلقه الخلق،

---

(١) «الشعراء» الآية: ٢٣ ـ ٢٥. (٢) «الشعراء» الآية: ٢٦.

فتتحول الذات عمّا هي عليه، فقال عليه السلام (وليس قولي الله)... إلىٰ آخره، أي ليس مرادي بمعرفته بأسمائه إثبات هذه الحروف الرقميّة، أو معناها الجزئي أو الكلّي ـ فالحكم واحد ـ ثبوتاً استقلالياً أو تشريكاً، وكلاهما داخلان في اللفظ، لاستحالة كون الاسم كذلك، سواء كان بمعنىٰ الملفوظ أو المفهوم، بل المراد المعنىٰ ـ أي المقصود ـ أي الذات بحسب الدلالة، لا معنىٰ اللفظ والمفهوم العام، فيكون المعبود والمعروف: الذات، بالأسماء الدالة أو بالدلالة الظاهرة عليه بالأسماء، وهي في الحقيقة نفس الدلالة.

وجميع هذه الأشياء اشتقت من فعله ومردّها إليه، ودلّت عليه، لمّا تعلّق الفعل بالمفعول، ولم ترد وترجع للذات، بل هي علىٰ ماكانت، فهي جميعاً صفات فعل وأسماء اشتقت منها للدعاء والنداء، وإن كان ظهور الذات تعيّنها، فإنّه الذات الظاهرة، والظهور بالفعل، لا الأحدية بذاتها.

وجميع صفات الإضافة والقدس ـ ممّا فيه اقتران وارتباط، ممّا نُدركه أو نتلفّظ به ونلحظه ونتوجّه إليه ـ صفات فعل محدثه، أحدثها الله لنا، تعريفاً وتمثيلاً، وهو المثال الذي ألقاه في حقائق الأشياء ودلّ عليه به عندها لها.

فارجع بالأسماء إلىٰ معنىً وشيء، هو الخالق والمنعوت بهذه الأسماء والمعنىٰ، وسيأتي زيادة بيان إن شاء الله تعالىٰ في باب المعبود[1].

وفي توحيد الصدوق ـ بدل قوله عليه السلام (ونعت هذه الحروف) ـ: (وقعت عليه هذه الحروف)[2] ولا تفاوت معنىً، فهو المعنىٰ المدعو بها والمعروف بأسمائه.

وذكر الإمام عليه السلام بالخصوص هذه الأسماء؛ لأصولها وعمومها بالنسبة لغيرها، ولاشتمالها علىٰ كل الردّ علىٰ الزنديق، بحسب طريقته الباطلة، فيتنبّه إلىٰ مربّي العالم ـ لا [كما][3] يقول ـ وكذا المستحق للعبادة.

وقال الشارح محمد صالح: «إنّ الغاية: الإشارة إلىٰ معرفته بالطريقتين: طريق معرفته بخلقه، وطريق معرفة ذاته بذاته، لا بخلقه، وأشار عليه السلام بقوله: (الربّ) إلىٰ الأول، وإلىٰ الثاني بقوله: (وهو الله) وفائدة معرفة العبادة أشار لها بقوله: (وهو المعبود)»[4].

---

(١) الباب الخامس من هذا المجلّد.

(٢) «التوحيد» ص ٢٤٥، ح ١.

(٣) في الأصل: «كل».

(٤) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٩٢ - ٩٣، بتصرف.

وهو ضعيف ـ لما عرفت ويأتي في باب معرفته[١] به ـ فإنّ اللمّيّة تعود للأثرية، ولا تعرف الذات بحقيقة الذات، وما أشار له كلّه معرفة اسم وصفةٍ لا إحاطة، وسيأتي زيادة البيان.

وقال أيضاً: «(**ونعتِ هذه الحروف**) بالجرّ عطفاً علىٰ (**الأشياء**)، أو علىٰ ضمير التأنيث في (**صانعها**)، علىٰ مذهب مَن جوّز العطف علىٰ الضمير المجرور من دون إعادة الجار وهم البصريون، وإضافة النعت إلىٰ (**هذه الحروف**) إمّا لامية، والمراد بنعتها تركيبها القائم بها ـ فإذا كان تركيبها من مخلوقاته والمؤلف منها من مصنوعاته لا يجوز أن يكون تعالىٰ شأنه عينه ـ وإمّا بيانية أي خالق النعت الذي هو هذه الحروف، فإنّ أسماءه تعالىٰ مخلوقاته»[٢].

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من الضعف، بل هو معطوف علىٰ (شيء)، وهو بمعنىٰ المنعوت، وهو أتمّ معنىً، ولملائمة الحديث لعبارة التوحيد، وفيه: (**وقعت عليه هذه الحروف، وهو المعنىٰ الذي يُسمّىٰ به الله والرحمن والرحيم**)[٣].

وقيل: «قوله: (**ونعت**) مبتدأ مضاف إلىٰ قوله: (**هذه**) وخبره (**الحروف**)، والمعنىٰ: أنّ نعت هذه الحروف التي في الله والربّ أنّها حروف، وأنّها: ألف، لام، هاء، راء، باء، (**وهو**) أي المقصود إثباته (**المعنىٰ**)، (**سمّي به**) أي سمّي المعنىٰ بالاسم الذي هو هذه الحروف».

أقول: وهو كما ترىٰ، وهو اختيار ميرزا رفيع في حاشية الأصول[٤] وفي مرآة العقول[٥] بزيادة أعرضنا عن نقلها.

ونحو هذا في تداركه عليه السلام بيان ما لعلّه أن يُتوهم خلاف قوله قبل: (**وليس قولي: إنّه سميع يسمع بنفسه**)... إلىٰ آخره، ونحوه في بياناتهم كثير، ممّا خلت منه كتب المتكلمين وأهل النظر، وكم مثله! فاعبد وادعُ المعنىٰ والمقصود بالأسماء بحسب الدلالة، ودعوته للفهم والتفهيم والعبارة والتعبير، لا حصول الاكتناه بها والإحاطة.

---

(١) الباب الثالث من هذا المجلد. (٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٩٣.

(٣) «التوحيد» ص ٢٤٥، ح ١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «حاشية ملّا رفيع» ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٢٨، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٥) «مرآة العقول» ج ١، ص ٢٨٥ – ٢٨٨.

ولفظ: (ارجع) في الحديث يصحّ كونه للمتكلم أو أمراً للمخاطب، والثاني أرجح، وهو المناسب للخطاب والمقام. وللملّا هنا كلام قليل المحصّل، أعرضنا عنه استعجالاً.

قوله: ﴿قال له السائل: فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً، قال أبوعبدالله ﷺ: لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مُرتفِعاً، لأنّا لم نُكلَّف غير موهوم، ولكنّا نقول: كلُّ موهومٍ بالحواسّ مُدْرَكٍ به تَحُدُّهُ الحواسُّ وتمثّله فهو مخلوق، إذ كان النفي هو الإبطال والعدم، والجهة الثانية: التشبيه، إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف، فلم يكن بدٌّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار إليهم أنهم مصنوعون، وأنّ صانعهم غيرهم وليس مثلهم، إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا، وتنقّلهم من صغر إلىٰ كبر، وسواد إلىٰ بياض، وقوة إلىٰ ضعف، وأحوال موجودة لا حاجة بنا إلىٰ تفسيرها لبيانها ووجودها﴾.

أقول: قال ملّا خليل القزويني في الشرح: «(قال له السائل: فإنا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً) استدل علىٰ بطلان ما سمع من أنه تعالىٰ شيء بحقيقة الشيئية، وذلك بدعوىٰ الضرورة في أنّ كل موهوم، أي متصوّر ـ سواء كان متصوّراً بالكُنه أو بالوجه، وسواء كان مُتصوّراً علىٰ الوجه الكلّي أو الجزئي ـ مخلوق».

قال: «أبو عبد الله ﷺ ذكر في جوابه نوعين من الكلام:

الأول: الاستدلال علىٰ ما ادّعىٰ ضروريته ليس بضروري.

الثاني: الاستدلال علىٰ بطلان ما ادّعىٰ ضروريته في نفسه»[1].

أقول: ليس التقرير هكذا، ولا أدلّته كما قال، بل الإمام ﷺ لمّا نفىٰ عن الله الحدّين تفصيلاً، وأنه لا شركة بينه وخلقه مطلقاً ودفع ما توهّمه السائل ممّا يوجبها، أو يتوهمه القاصر من كلامه ﷺ، والزنديق بعدُ لم يُصب الحق ولم يخرج عن ضلاله وتقيّد بالحدود

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: (٦٠٠٣)، الورقة: ٤٤، نحوه.

والمحدودات، حكم بأنّ من يكون كذلك موهوماً، وألزم بلزامه وهو أنّ كل موهوم مخلوق، وسبق من الإمام عليه السلام ذلك.

وإذاكان الواجب كما سبق كان موهوماً وهو يبطل كونه الخالق، فالزنديق عرف كون كلّ موهوم مخلوقاً ولم يعرف بعد أنّ الخالق إذاكان شيئاً بحقيقة الشيئية، لا شبه له ولا يكتنه لا يكون موهوماً، ومثله سبق من مثله في الباب الأول[1]، فقال مبطلاً لقوله بإثبات يقتضيه الضروري، وهو أنه (لو كان)... إلىٰ آخره، لا أنه منه عليه السلام إبطال لعموم قوله: كل موهوم مخلوق، بل فيه تفصيل، وأنه لا ضرورة علىٰ ذلك، وستعرف التتمة.

قال: «فأشار إلىٰ النوع الأول بقوله: (**لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد**) أي التصديق بوجود بشيء منزّه عن النقائص والمخلوقية، (**عنا مرتفعاً؛ لأنّا لا نكلف**) بفتح النون وسكون الكاف وفتح اللام المخففة أو بضم النون.

يقال: كَلِف الشيء - بالكسر - إذا ولع به وتحمّله بكلفة، وأكلفه الشيء: غيّره.

وفي بعض النسخ: (لم) بدل (لا).

(**غير موهوم**) منصوب بالمفعولية.

وحاصل الاستدلال أنّ تصديق العقلاء بنقيض الضروري لا يمكن إلّا بالكلف - أي الولوع بالشيء المخالف لمقتضىٰ العقل - بأن يحصل لهم شبهة يعجزون عن جوابها، فيصيرون فيه كالوسواسي في نيّة الصلاة ونحوها، يجحدون ما أقرّ قلبهم به.

ونعلم أنّا لم نكلف (**ولكنا نقول**) استدراك عن إنكار كون كل موهوم مخلوقاً، لئلا يُتوهّم منه إنكار كون كل مُدرك بالوهم مخلوقاً.

(**كل موهوم بالحواس**) أي مُتصوّر بالحواس (**مدركٍ به**) - بالجر صفة موضحة لـ(**موهوم بالحواس**)، والضمير راجع إلىٰ الوهم المذكور في ضمن موهوم.

(**تحُدّه** - بضم الحاء المهملة - **الحواس**) الجملة خبر (كل)، أي: تحيط به وتحصره في أين دون أين.

(**وتمثّله**) - بتشديد الثاء المثلّثة - أي: تجعل الحواس له صورة معينة دون صورة، أي تجعل له وضعاً - بمعنىٰ نسبة الأجزاء بعضها إلىٰ بعض - دون وضع آخر.

---

(١) باب حدوث العالم، ح ٣.

(فهو مخلوق) لأنّ اختصاص ما له أيْنٌ ووضع بأينه ووضعه لا يجوز إلّا بتدبير مدبّر للموصوف خارج عنه؛ لأنه لا يمكن أن يكون الأين والوضع العام بتأثير الموصوف أو جزئه، لما مرّ في ثالث باب حدوث العالم وإثبات المحدث، في شرح قوله عليه السلام: (أيَّن الأين) من أنّ نحو الأين ممّا هو لازم عقلي لموصوفه لا يجوز أن يكون فاعله الموصوف، وكون الخصوصية بتأثير الموصوف والعام بتأثير غيره سفسطة ظاهرة، وكون الخصوصية ـ كالعامّ ـ لازماً عقلياً للموصوف غير محتاج إلىٰ مختص باطل، لظهور تشابه الأمكنة والأوضاع ـ أي: في تمام الحقيقة النوعية ـ فتشابه بالنسبة إلىٰ كل جسم، بمعنىٰ أنه لا يمتنع عقلاً خروجه عمّا فيه من المكان والوضع»[1]... إلىٰ آخره.

أقول: قوله: «فأشار»... إلىٰ آخره، ليس هو إبطالاً لضرورة كون كل موهوم مطلقاً مخلوقاً، فإنّه ضروري عقلاً ونقلاً، بل لإبطال كونه تعالىٰ موهوماً من جعله شيئاً لا كالأشياء، لأنّا لم نكلف موهوماً ولا يمكن التكليف به، فيسقط عنّا التوحيد وليس كذلك، ولم نكلف إلّا بمتحقق ثابت بأدلّة ظاهرة منتشرة لا تنكر، ومن يكون كذلك ليس [بموهوم][2]، واستدل في ما سيأتي وقبل علىٰ تحققه وكذا أدلته، وأنه إذا كان كما وصف لا يكون موهوماً ولا التوحيد عنّا ساقطاً.

وعلىٰ هذا نقول: لفظ (غير) زِيدَت من النسّاخ هنا، وفي نسخة الاحتجاج[3] وتوحيد[4] الصدوق: (لأنّا لم نكلّف أن نعتقد غير موهوم).

أو نقول: الوجه الذي نعرف به هو ماظهر لنا بنا، وهو تعريف الدلالة ـ فينا ـ الحادث، وهو مُحقق مقطوع به في الذات وصفاتها وأحوالها، بل هي هو كما عرفت، وسمّاه الإمام موهوماً، لعدم إفادته الاكتناه، لا لأنه دليل وهمي أو خاص بالوهم، أو موافقة للفظه؛ لأجل الاستجذاب وقربه للحق.

وعلىٰ هذا فـ(غير) غير زائدة، ولا يراد منها ـ حينئذٍ ـ أنه موهوم بذاته بوجه وهمي، جزئي أو كلّي، هو المفهوم العام، وأنّ له ذلك كباقي الكليات، كما قاله أهل النظر، بل هو منزّه عن جميع ما ذكره.

---

(١) «الشافي»، مخطوط برقم: (٦٠٠٣)، الورقة ٤٥، نحوه.

(٢) في الأصل: «بمفهوم».

(٣) «الاحتجاج» ج ٢، ص١٩٨.

(٤) «التوحيد» ص ٢٤٥، ح ١.

وقوله ﷺ: (كل موهوم بالحواس)... إلىٰ آخره، تعميم لنفي كونه موهوماً ـ مطلقاً ـ بالكُنه أو بوجه عام أو خاصٍ، إذا رجع للذات فهو (مدرك به تحدّه الحواسّ)... إلىٰ آخره، وهو مشتمل علىٰ البرهان المبطِل لوجوبه الذاتي وأحديّته، للزوم كونه حينئذٍ محدوداً متمثلاً، وهذا يوجب المخلوقية، فكل موهوم ولو عقلاً كذلك، فلا يكون موهوماً.

وهذا يرجّح زيادة لفظ (غير) ـ وعلىٰ ما سبق منّا من البيان (غير) أيضاً غير زائدة ـ ولا يلزم منه التقرير لكونه موهوماً بوجهٍ وتكليفنا به، لأنه علىٰ ما سبق يكون مفرّعاً علىٰ قوله، وقول الإمام ﷺ: (ولكنّا)... إلىٰ آخره، إبطال له، فتأمّل.

والروايات متواترة علىٰ عموم أنّ كل ما هو موهوم أو متميّز عقلاً بوجه مخلوق مثلنا ذو حدود، وهو كذلك عقلاً، فلا يكون الواجبَ، ولا يدل عليه من هذا الوجه.

وفي الاحتجاج[1] والتوحيد[2] ـ بعد قوله ﷺ: مخلوق ـ: (ولابدّ من إثبات صانع الأشياء خارج من الجهتين المذمومتين: إحداهما: النفي، إذ كان النفي هو الإبطال)... إلىٰ آخره.

ويحتمل السقط هنا من النسّاخ، ويُحتمل عدم السقط، ويكون الحكم بكونه موهوماً ـ كما قاله الزنديق ـ يُوجب التعطيل والنفي، لكونه مخلوقاً حينئذٍ، والخالق ليس بمخلوق، ويجب تنزيهه عن الحدوث ليمكن إثباته وثبوته، (إذ كان النفي) فيتم النظم. وهذا دليل آخر علىٰ عدم زيادة (غير)، وعدم صحة ما قاله الشرّاح في معناها.

وما قاله في (نُكلَّف) تحريف في نهاية التعدي لا داعي له، بل هو فعل مبني للمفعول من التكليف بالشيء كما عرفت، وبقي في كلامه بعض التدارك أعرضنا عنه استعجالاً، وما في باقي كلامه من الجدال ظاهر.

قال: «وأشار إلىٰ النوع الثاني بقوله: (إذ كان) ـ دليل مقدّم علىٰ المُدعّىٰ، وهو: (فلم يكن بدّ) ولذا زيد الفاء فيه ـ (النفي هو) ضمير الفصل (الإبطال والعدم)»[3]... إلىٰ آخر كلامه، وهو قليل الفائدة ظاهر، فلنعرض عنه.

أقول: ولا خفاء في عدم دلالتها علىٰ ذلك، بل مقررة لنفي كونه موهوماً في نفسه؛ لأنه مخلوق، فهو نفي، والنفي إبطال كما أنّ التشبيه صفة المخلوق، ولابدّ من تنزيهه عن حدّي

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص١٩٨، وفيه: (ولابدّ من إثبات كون صانع الأشياء خارجاً)... إلىٰ آخره.

(٢) «التوحيد» ص٢٤٦، ح ١.

(٣) «الشافي»، مخطوط برقم: (٦٠٠٣)، الورقة ٤٦، نحوه.

الإبطال والتشبيه، وإذا وجب ذلك ـ والتوحيد لم يرتفع عنّا ولم نُكلّف موهوماً كما قاله بوهمه ـ فلابدّ من إثبات صانع لوجود المصنوعين واضطرارهم إليه، وما يكون كذلك لا يكون موهوماً، بل لا أظهر منه وأعم دلالة، وأنه تعالىٰ خارج عنهم مخالف في التعطيل والتشبيه، فتكون مخالفته مخالفة صفة لا عزلة، وإلّا لزما، فتدبّر.

والنتيجة تذكر أخيراً بعد ردّ الشبهة، وسبق للمدّعىٰ ذكر أيضاً، وأعاده هنا أخيراً لذلك وليلزم الزنديق به حينئذٍ.

وقوله عليه السلام أخيراً: (لبيانها ووجودها) أي آثاره تعالىٰ الدالّة عليه لا نهاية لها، كما سبق ويأتي في باب معرفته، ولم يستقص لأنه لا نهاية لها، فظهورها ووجودها كذلك أغنىٰ عن الاستقصاء، فهي ظاهرة لكلّ أحد ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾[1]، أو لبيانها ووجودها ممّا ذكرناه، فتدبّر.

وقال المجلسي في البحار في شرح الحديث: «قوله: فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً أي يلزم ممّا ذكرت ـ أنه لا تدركه الأوهام ـ أنّ كلّ ما يحصل في الوهم يكون مخلوقاً، فأجاب عليه السلام بما حاصله أنّ مرادنا أنه تعالىٰ لا يُدرِك كنه حقيقته العقولُ والأوهامُ، ولا يتمثّل أيضاً في الحواس، إذ هو مستلزم للتشبيه بالمخلوقين، ولو كان كما توهّمت من أنه لا يمكن تصوّره تعالىٰ بوجه من الوجوه لكان تكليفنا بالتصديق بوجوده وتوحيده وسائر صفاته تكليفاً بالمحال، إذ لا يمكن التصديق بثبوت شيء لشيء بدون تصوّر ذلك الشيء.

فهذا القول مستلزم لنفي وجوده وسائر صفاته عنه تعالىٰ، بل لابدّ في التوحيد من إخراجه عن حدّ النفي والتعطيل، وعن حدّ التشبيه بالمخلوقين.

ثم استدل عليه السلام بتركيبهم وحدوثهم وتغيّر أحوالهم وتبدّل أوضاعهم علىٰ احتياجهم إلىٰ صانع منزّه عن جميع ذلك، غير مشابه لهم في الصفات الإمكانية، وإلّا لكان هو أيضاً مفتقراً إلىٰ صانع، لاشتراك علّة الافتقار»[2] انتهىٰ.

أقول: ما فيه ظاهر ممّا سبق، والله منزّه عن الإحاطة [العقلية][3] بحقيقته، وكذا عن الحواسّ فهو تشبيه، حتىٰ بوجه، فإنّه أيضاً يوجب الاكتناه، لعدم اختلاف الجهة فيه،

---

(١) «المدّثّر» الآية: ٣١.

(٢) «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «الفعلية».

والوجه في الذات وتصوّره بوجه هو تصوّر الدلالة في العقل والخيال والحس الباطن والظاهر، فكل شيء دال عليه، فتدبّر.

وليس التكليف بوجود شيء وعبادته ومعرفته بمتوقّف علىٰ تصوّر الذات وتمثلها ولو بوجهٍ ـ هم علىٰ اعتقاد ذلك ـ ومعرفتها معرفة دلالة وهو حاصل بدون ما ظنّه وتوهمه، وليس في الوهم والعقل غير اعتقاد وجوده ونور معرفته، وهي نفس الناظر والعارف.

وقال محمد صادق ـ في شرح قوله ﷺ: **(تحدّه الحواس وتمثله)** ـ: «اعلم أنّ وجوده واحد من الجهات، غير متناهي الكمال، وإلّا انتهىٰ لحدّ لا يكون بعده كمال، فيتحقق فيه تعالىٰ كمال ثابت وكمال منفي، وثبت أنّ المفهومين لا يستندان لواحدٍ من حيث إنّه واحد، بدليل التناسب والارتباط، فتحقق في ذاته اثنينية، فيلزم التركيب في ذاته، فكمالاته لا نهاية لها، وكذا مقدوراته، إلّا أنّ بعضها بواسطة البعض الآخر، والحواسّ لا تُدرِك مالا نهاية له، لقصورها علىٰ الهيولاني، والإدراك اتّحاد المدرَك بالمدرِك وتمثّل المدرَك بصورة المدرِك، فالمدرِك علىٰ قدر إدراكه له سراية وإحاطة.

وثبت في موضعه أنّ هذا لا يمكن إلّا للمجرّد عن الهيولىٰ، والعقل الإنساني مجرّد عنها في حد ذاته فيمكن له السراية بعد خلعه لها فعلاً، كما أنه منخلع عنها ذاتاً فيُمكنه إدراك اللانهاية في وجوده تعالىٰ، بخلاف الحواس الظاهرة والباطنة فإنّها هيولانية ذاتاً وفعلاً، فلا يمكن لها إدراك اللانهاية، فلا لها إدراك وجوده تعالىٰ بلا نهاية في الكمال، فلابدّ وأن تكون مدركاتها محدودة بحدّ، وقد علمت أنّ كمالاته تعالىٰ ليست محدودة بحدّ، فإدراكه تعالىٰ لا يمكن للحواس، وهذا هو المراد من الحديث».

أقول: كماله الذاتي نفس ذاته، وملاحظة التناهي وعدمه يرجع لفعله، فإنّه ملاحظة غير، وإذا نسب لذاته فبمعنىً أزلي ويرجع بالنسبة لفعله، بمعنىٰ عدم تناهي إمداده وعدم قطع إعطائه.

وإذا قلت: إنّ المفهومين لا يستندان لواحد ـ للزوم التركيب فيه [منهما] ـ فكيف تقول بالتغاير الاعتباري بين الذات وصفاتها، وكذا بين مفهومات الصفات وهي والذات، وكذا وصفه تعالىٰ بصفات الإمكان باعتبار حضوره وإحاطته الذاتية؟ ـ كما سبق منه ويأتي ـ وهذا يبطله.

وكذا قوله بالتناسب والارتباط الذي يشير له يوجب قيام مميز عمّا به الاشتراك ذاتاً،

وهو ما به حصل الربط والتناسب، فيكون مركّباً، وعرفت مكرراً ويأتي استحالة التناسب بين العلة والمعلول، إذ لا قيام له عند علّته حتىٰ اعتباراً لا بثبوت ولا نفي. فكيف يقال: مناسبة أو مفارقة؟ إذن لقامت فيه آية الصنع ودليل الإمكان وهو محال.

والمدرَك لا يتحد بالمدرِك، كما سيأتي في باب العلم[1]. نعم، المعلوم يتّحد بالعلم الفعلي لا الذاتي ـ تعالىٰ الله علواً كبيراً ـ فالعلمُ نفس المعلوم، القديم للقديم والحادث للحادث، ولا يسري الله في خلقه، ولا يدركه العقل المجرّد في نهاية تجرّده، بل نسبته للذات كنسبة الجماد المادي، وتفاوتها وكونه الأقرب بحسب مقامه الإمكاني، والتخلّف بالكمال الحادث، وأينه والذات؟ وظهوره بأثر الفاعل وصفته لا ذاته، فلا يُدرك خلقاً مطلقاً، وما ينفىٰ به الحسُّ به تعالىٰ وإدراكه ينفي عنه أيضاً العقل والتعقّل، فتدبّر.

والعقل لا يُدرك لا نهاية السرمد، إلّا ما أراد الله إدراكه منه، فكيف الواجب ووجوده تعالىٰ وتقدّس؟! سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون ويلحدون، ولنكتفِ بذلك، وإلّا فما اشتمل عليه كلامه من الهفوات لا نهاية له.

وأيضاً العقل له مادة وهيولىٰ من جنسه، وتجرّده بالنسبة لمن دونه من المادة الحسيّة والمثال والصورة، وإذا جوزت ظهوره تعالىٰ بحسب الحضور في المحسوسات ـ فهو سمعها وبصرها ويوصف بصفات الممكن عرضاً ـ فيلزمك من هذا جواز كونه محسوساً مُدرَكاً بالعرض، وكلّه ضلال، وكذا ما ينتج، فدعهم وما يفترون، فتأمل قولنا فهو المراد من الحديث ـ كما هو ظاهر للفطن ـ لا قوله.

قال: «وأيضاً إنّ الله تعالىٰ مجرّد في حدّ ذاته عن الهيولىٰ وعن لواحقها، ولا يدرِك المجرّدَ عنها إلّا المجرّدُ عنها، والعقل الإنساني لتجرّده عنها ذاتاً يمكنه إدراك وجود الله تعالىٰ المجرّد عن الهيولىٰ، بخلاف الحواس لأنّها هيولانية، فالعقل يمكنه إدراك الوجود اللامتناهي، والوجود من حيث إنّه وجود، بالعلم الحضوري، كما هو ثابت في موضعه، والحواس لا يمكن لها إدراك كلاً منهما».

أقول: كلّه لا حقّ فيه كغيره، وتجرّده تعالىٰ ليس كتجرّد غيره، لأنّه إضافي بالنسبة لمن دونه، وهو مركّب له ماهيّة ووجود، بخلافه تعالىٰ، فلا شركة بينهما في التجرّد، والعقل

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات.

ليس بمجرّد عن المعاني، وله مادة من جنسه، والعقل لا يدركه أصلاً إلّا بما تعرّف له بذاته فيها لا بذات الله، وكذا الحس، وما أكثر خبط هذا المتصوّف.

قال: «وقوله ﷺ: **(إذ كان النفي هو الإبطال والعدم، والجهة الثانية: التشبيه)** هذه الفقرة علّة لقوله: **(تحدّه الحواس وتمثّله فهو مخلوق)**.

تقريره: قد علمت أنّ مدركات الحواس محدودة وينتهي إلىٰ كمال لا يكون بعده كمال، وهذا هو النفي والإبطال والعدم، والمدركات المحدودة كمالات المخلوق، [لأنه][1] شرط وجودها، وإلىٰ الله لأنه فاعل لها، فنسبتها إلىٰ الله مطلقاً تشبيه ليس بتنزيه، لأنها صفات ممكنات، وإذا كان إدراك الحواس كمالات محدودة وهي تشبيه، لابدّ وأن يثبت لها ربّ منزّه وخالق صانع لا يكون مثلها مخلوقاً مصنوعاً».

أقول: بل علّة للأعم من إدراكه ولو عقلاً، وكذا تعطيله بوجه، وماذكره في مدركات الحواس، جاز نحوه في مدركات العقول، وكل ممكن فاعل لفعله من غير تفويض، والله الفاعل مطلقاً من غير جبر، وسيأتي بيان الأمر بين الأمرين في مجلّد العدل[2]، وكلامه هنا يومئ إلىٰ الجبر وهو اللازم من أقوالهم.

ولا تنسب كمالات الممكن إليه تعالىٰ بوجهٍ أصلاً؛ وإلّا لزم التشبيه بوجه، وهو منزّه عنه مطلقاً لا بوجه، وهو جعل التشبيه منزّه عنه بذاته، لا بحسب ظهورها وإحاطتها، بل يوصف حينئذٍ بصفات الممكن عرضاً، فجمع بين التنزيه والتشبيه، وهو تشبيه وضلال، وفي الأمر بين الأمرين جمع أيضاً بين الجبر والتفويض ـ وسيأتي نقله في مجلّد العدل ـ أو قال بالجبر، ويجب في الربّ والصانع أن لا يكون مثل صنعه بوجه مطلقاً، فمن يتغيّر أو يتحوّل ذاتاً أو صفة أو فعلاً ولو عرضاً ليس بصانع، فتدبّر في مفاسد كلامه واجتنبه.

قال: «وقوله ﷺ: **(من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا، وتنقّلهم من صغر إلىٰ كبرٍ)**... إلىٰ آخره، تعداد كمالات المخلوقات التي فاعلها هو الله تعالىٰ، وشرائطها هو العباد وإرادتها».

أقول: مافيه ظاهر ممّا سبق، وسيأتي باقي كلامه في الحديث وبيان بعض تهافته.

وقال الملّا الشيرازي «لمّا أدىٰ كلامه ﷺ في تنزيه الله عن المثل والشبه إلىٰ أنّ ذاته شيء ينعت بأسماء ونعوت، ألفاظها ومعانيها خارجة عن ذاته، ومعانيها مفهومات ذهنية

---

(١) في الأصل: «لأنها».

(٢) «هدي العقول»، ج٧، الباب: ٣٠.

وهمية يعرف بها ذاته تعالىٰ، كالمعبود ونحوها، فقال: فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً، أي كلّ ما نتوهمه أو نتصوّره مخلوق، فكيف يوصف ويُعرف به الخالق؟ أجاب عليه‌السلام:

أولاً ـ عنه ـ بالنقض، بأنه لو لم نتوهم ذاته بها ولم نعرفه بمثلها ارتفع عنّا التوحيد، إذ لا نعرفه ونعبده إلّا بهذه.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّا وإن لم نعرفه إلّا بالتوهّم وبالمعاني الكلية المشتركة، ومع ذلك نرجع إلىٰ هذه المعاني، ونحكم عليها بالحدود وتمثيل الفكر، فهو مخلوق، والخالق منزّه عنها فنعرفه بأنّا لا نعرف ذاته، وهذه غاية معرفته ما دمنا في هذا العالم، فما لا سبب له لا يعلم به إلّا بمشاهدة صريح ذاته، وما نعلم به من آثاره كونه مبدأً موجوداً موصوفاً لا حقيقة ذاته»[1].

أقول: بل السائل لمّا بُيّن له تنزيهه عن الشبه والتعطيل ـ وإنّما تعرف بأسمائه ونعته معرفة دلالة وهو زنديق ـ قال بأنه موهوم، وأنّ كل موهوم مخلوق؛ لأنه* قوة من قوىٰ النفس ومتصوّرها، أجابه بأنه لو كان كذلك سقط عنّا التوحيد (**لأنّا لم نكلّف غير موهوم**) علىٰ زعمك، بل كلّفنا موهوماً والتكليف به محال، ويعرف بخلقه أعم من الوهم وصوره، ولا يعرف إلّا بآثاره دنياً وآخرة، ومشاهدة الذات عياناً محال دنياً وآخرة، نعم مشاهدة شروق آية ودليل.

ثم بيّن له عليه‌السلام مخلوقية كل موهوم واضطرار الخلق إلىٰ الإقرار به غيباً وشهادةً في جميع حالاتهم، لا بالوهم خاصة، فلا يكون موهوماً في الدنيا أو خاصة معرفته بالوهم ـ والمعنىٰ الكلّي ـ وفي الآخرة بالحضور الذاتي، وفي كلامه من التهافت ما لا يخفىٰ، أشرنا لك لبعضه، وبقي له كلام قليل الفائدة كثير التدارك، طويناه اختصاراً واستعجالاً.

ثمّ نرجع ونقول ـ وإن ظهر معنىٰ الحديث ممّا سبق ملخّصاً ـ: إنّه لما أثبت شيئيته بحقيقة الشيئية منزّه عن الحدّين، ودفع توهم الاشتراك والتعطيل وأنه لا يُعرف إلّا بأسمائه معرفة دلالة، جعله السائل موهوماً بذلك، ودفعه عليه‌السلام وبيّن تنزيهه وأنه لا يحقّق مثله، والأشياء مضطرة بإثباته فلا يفقد أصلاً، فكيف يكون موهوماً حتىٰ تقول: كلّ موهوم مخلوق، فتلزم بنفيه؟ ولو كان كما تقول سقط عنّا التوحيد، لأنّا لم نكلّف غير موهوم.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٥٤، باختصار.

(*) أي الوهم.

وقوله [عليه السلام]: (ولكن) تقرير للحق الواجب الاعتقاد (كلّ موهوم مخلوق) والنفي - لازم من ذلك - إبطال، وليس الخالق كذلك، وكذا التشبيه فانتفيا، ولابدّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين واضطرارهم إليه وإلىٰ تنزيهه عنهم ذاتاً وصفةً وفعلاً وحالاً، فالله منزّه، وليس هو موهوماً كما زعمت؛ لتقيّده بالمحسوس والطبيعة.

هذا علىٰ السقط من نسخه الكافي كما عرفتَ.

ولزوم التعطيل من جعله موهوماً ظاهر، وكل موهوم مخلوق، فنفيه إبطال وعدم، والواجب متعالٍ عن العدم وعن التشبيه أيضاً، ولو كان موهوماً لزم التشبيه أيضاً، كما لزم التعطيل؛ لتلازمهما، فلم يكن لنا بدٌّ من إثبات الصانع، لما نرىٰ من وجود المصنوعات وما بهم من الاضطرار إلىٰ الإقرار به، لما بهم من المخلوقية وقيام آية الصنع وافتقارهم، وغير ذلك من البراهين الواضحة في كل شيء جملةً وفرادىٰ - وسبق شطر في الباب السابق - وكذلك مضطرّون إلىٰ أنّ خالقهم ليس مثلهم.

والحاصل أنّ العالَم كما اضطرَّ إلىٰ إثبات الصانع الموجب لإبطال النفي والتعطيل، كذلك اضطرّ إلىٰ نفي التشبيه، فلا مناص من إثبات موجود صانع ليس بموهوم، وجميع ذلك من هذا الحديث ظاهر.

أما قول الشارح محمد صالح فغلط وتحميل للحديث بما لا يُطابق، وإثبات للتناقض.

قال [رحمه الله]: «قال له السائل - لظنّه أنّ الأمور الموهومة كلّها مخلوقة، متلبّسة بصفات الخلق، مدرَكة بحقائقها أو بصورها وكيفياتها وحدودها -: فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً، وأنت أيضاً معترف به حيث قُلت: (لا تُدركه الأوهام) فالموهوم الذي أثبتّه مخلوق فلم يثبت وجود الخالق.

قال [عليه السلام]: (لو كان ذلك) أي كل موهوم مخلوق (كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً، لأنّا لم نكلّف غير موهوم) خالٍ عن صفات الخلق، مبدأ للموجودات منزّه عن تعلّق الإدراك بحقيقة ذاته وصفاته، فإذا لم يكن لنا إدراك شيء علىٰ هذا الوجه سقط عنّا التكليف بمعرفته، وهذا الجواب في قوّة المنع لما ادّعاه السائل.

ثم أشار إلىٰ تفسير قوله: (لا تدركه الأوهام) علىٰ وجه يندفع عنه وهْم الزنديق بقوله: (ولكنا نقول: كل موهوم بالحواس)»

إلىٰ أن قال [رحمه الله]: «وقد عُلم من هذا البيان أنّ الموهوم المدرك علىٰ جهتين:

الجهة الأولىٰ: كونه مجرّداً عن صفات الخلق، حتىٰ عن الصور الوهميّة والعقلية، وهذا المبدأ الأول وهو الذي وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده (**إذ كان النفي هو الإبطال والعدم**) أي نفي هذا الموهوم هو إبطال للواجب وللتكليف والشرائع، فهو تعليل لما عُلم ضمناً.

(**والجهة الثانية**): كونه محسوساً، ممثّلاً بصورة وكيفية (**التشبيه**) أي تشبيهه بالخلق، وقولنا: (**لا تدركه الأوهام**) إشارة إلىٰ بُطلان إدراكه علىٰ هذا الوجه (**إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق**) الظاهر التركيب العقلي أو الوهمي أو الخارجي والتأليف»[1].

أقول: ولا يخفىٰ أنّ ظاهره حمل كلام الإمام عليه السلام أولاً علىٰ منع قوله: لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً، وجعل الموهوم قسمين: قسم مجرّد عن صفات الخلق، وهو الواجب، وليس كذلك، إلّا أن يجعل الموهوم بمعنىٰ الموجود، وحينئذٍ يخرج عمّا يقول.

وجعل (إذكان)... إلىٰ آخره، تعليلاً لما علمنا ضمناً، وما ذكره لا يعلم ضمناً، بل نسخة الاحتجاج[2] والتوحيد[3] تردّه صريحاً، ولا يخرج كلامه عن وجه ملّا رفيع.

وقال ميرزا محمد رفيع الأصفهاني في الحاشية: «أقول: قال له السائل: فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً، أي فلم نجد المدرك بالوهم إلّا مخلوقاً؛ لما ذكرت أنه (**لا تدركه الأوهام**) فما يحصل في الوهم يكون مخلوقاً، وما لا يحصل في الوهم لا يكون مدرَكاً للوهم. فأجاب عليه السلام بأنّ كل مُدرَك للوهم لو كان حاصلاً بحقيقته في الوهم لكان التوحيد عنّا مرتفعاً، لأنّا لم نكلّف ما لا نُدركه بالوهم، ولكن ليس الإدراك بالوهم مستلزماً لحصول حقيقة المدرك في الوهم، ونقول: كل موهوم مُدرَك بالحواس بإحدىٰ الجهتين:

أولاهما: أن تحدّه الحواس وتحيط به بحقيقته.

وثانيهما: أن تمثله بصورته وشبحه، فهو مخلوق.

أمّا الجهة الأولىٰ: فلأنّ حصول الحقيقة بعد النفي، ونفيها بعد الحصول في الوهم، إبطال وعدم للحقيقة، وكلّ ما يطرأ عليه العدم أو يكون معدوماً يكون ممكن الوجود، محتاجاً إلىٰ الفاعل الصانع له، فلا يكون مبدأً أولاً.

وأما الجهة الثانية: أي الحصول بالشبح والصورة المشابهة يتضمّن التشبيه، والتشبيه

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص٩٤ ومابعدها، باختلاف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الاحتجاج» ج٢، ص١٩٨. (٣) «التوحيد» ص٢٤٦، ح١.

صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف؛ لأنّ التشبيه بالمماثلة في الهيئة والصفة، ولا يكونان إلّا للمخلوق المركّب أو المؤلّف من الأجزاء، أو من الذات والصفة.

ويُحتمل أن تكون الجهتان جهتي الاستدلال بالمحدوديّة بالوهم والتمثل فيه على المخلوقيّة، إحداهما: جهة النفي، وثانيتهما: جهة التشبيه»[١] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ كل موهوم مخلوق، وكل مُدرَك بالوهم مكتنةٌ به ومتصوّر، إلّا أن يخرج الإدراك عن ظاهر ظاهره، والجهتان بما فسّرهما به أولاً داخلان في التشبيه، وكذا الأخيرتان، مع ما في قولهما من التعسّف، فليس إلّا ما قلناه من أنّ السائل لمّا عرف نفي التوهم والتشبيه أولاً ـ وهو بعدُ لم يعرف طرق الاستدلال كمال المعرفة ـ نفىٰ عنه المحسوسية، فقال: هو موهوم فيكون مخلوقاً، فقال: لو كان كذلك سقط عنّا التوحيد لتكليفنا بالموهوم.

نعم كل موهوم كذلك تحقيقاً لنفي الموهومية، إذ كان عندك معلوم أنّ النفي ـ أي عدمه ـ إبطال وتعطيل، وكونه متوهّماً تشبيه بما هو ظاهر التركيب والتأليف المنافي للوجوب، فلابدّ من إثبات صانع مُبرّأ عن الجهتين ـ أي الإبطال والتشبيه ـ لاضطرار المخلوق إلىٰ جميع ذلك، فيكون إدراكه [بالعقل][٢] والوهم والحسّ واحداً، هو الإقرار به ومعرفته بالآيات الدالة عليه تعالىٰ من آثار الصنع وغيره، فتأمّل.

قوله: ﴿قال له السائل: فقد حدَدْتَه إذ أثبتَّ وجوده، قال أبوعبدالله عليه السلام: لم أحدّه ولكنّي أثبتّهُ إذا لم يكن بين النفي والإثبات منزلة﴾.

أقول: لمّا نفىٰ الإمام عليه السلام عن الله التحديد والمشابهة وأثبت المخلوقية لكلّ موهوم، وأثبت أنّ الله موجود بحقيقة الشيئية، قال السائل: إنّه يلزم كونه محدوداً من إثبات وجوده لتحديده به ـ وأقله ذهناً ـ وهو مشارك في الوجود لغيره فله مميّز، فيبطل نفي الحدّ عنه تعالىٰ، فقال عليه السلام: إنّي لم أحدّه بذلك، ولذا لم يعبّر عليه السلام بالاشتراك والتقسيم، بل بالإثبات بما يثبته، لأنه مثبت لا معدوم، ولا واسطة بين الإثبات والنفي، ولم يُرد عليه السلام إثباته بالمعنىٰ العام الشامل وثبوته بالخاص، وإلّا اقتضىٰ ذلك فيه التحديد والاشتراك والتميز، تعالىٰ

---

(١) «حاشية رفيع الدين النائيني علىٰ الكافي»، مخطوطة برقم: (٣٧٤٨) الورقة: ٦٦، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «بالفعل».

وتقدّس، وكلامه ﷺ يدل علىٰ مرادفة الثبوت للوجود، والعدم للنفي، وأنه لا واسطة ومنزلة بينهما، وهو ردّ علىٰ المعتزلة[١] مثبتي الأحوال، ومثبتي الأعيان قديمة مستجنة في ذاته غير مستقلة الوجود وهي ثابتة، كما عليه الملّا[٢] وغيره وأهل التصوف[٣]، وكذا المثبت ما أثبته الملّا من الوجود الثابت في الأسفار[٤] فراجعها، وغير ذلك من أقوالهم.

وقال ملّا خليل في الشرح لهذه الجملة: «قاس نحو الوجود من الأمور الاعتبارية القائمة بذاته تعالىٰ قياماً حقيقياً علىٰ الصفات الموجودة في الخارج في أنفسها، فقال ﷺ: (لم أحدّه) إذ قيام الأمور الاعتبارية به، لا يقال: كونه محدوداً؛ لأنّها ليست بجعل جاعل، إذ ليس وجودها في الخارج وجودها في أنفسها، بل وجودها الرابطي فقط، فيجوز أن يكون كل منها قديماً، والمحدودية والمتنقل إنّما يلزم الحدوث في أفراد الصفة ولزوم القدر المشترك بينها.

(**ولكني أثبتّه**)... إلىٰ آخره، استدلال منه علىٰ أنه شيء بحقيقة الشيئية، بأنّه لولاه كان معدوماً بحقيقة العدم، إذ لا منزلة بين المنزلتين»[٥] انتهىٰ.

وممّا سبق ظهر بطلانه، وما ذكره يوجب قيام صفات الإمكان به ـ والمنازع مكابر ـ وإلّا لم تحصل في الممكنات، والسبيل واحد وهو يوجب المحدودية بديهةً، لكن وقعوا في ذلك لتمهيدهم قواعد باطلة ركنوا إليها وعليها جروا في الأحاديث وشرحوها بها، فوقعوا في تيه الخطأ، فتدبّر.

وللملّا في الشرح هنا خبط أعرضنا عنه استعجالاً واختصاراً.

ونقول أيضاً: لمّا أثبته له منزّهاً ممّا سبق ودفع اعتراضه السابق ـ والتحديد وحكم الوهم غالب عليه ـ قال مشكّكاً ومعترضاً: قد حددته... إلىٰ آخره، فقال ﷺ: إنّي لم أحُدَّهُ ولكني أثبتّ وجوده، إذ الشيء لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو لا، ولمّا بطل كونه لا موجوداً ـ لما عرفت ـ تعيّن كونه موجوداً، وأين إثبات الوجود وكونه محدوداً؟ إذ الحدّ

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» ج١، ص٣٥١ ومابعدها.

(٢) انظر: «إيقاظ النائمين» ص٢٧ ومابعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣١ وما بعدها.

(٣) انظر: «الفتوحات المكية» ج٣، ص ٤٦ وما بعدها؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج١، ص ٤٥ ومابعدها؛ «كلمات مكنونة» ص ٢٤.

(٤) «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٢٧ ومابعدها.

(٥) «الشافي»، مخطوط برقم: ٦٠٠٣، الورقة: ٢٨.

فرع تعقّله أو الإحساس به وقد نفيا عنه، ومعلوم أنّ الإثبات لا يقتضي الحدّ إذ ليس كل موجود محدوداً. نعم، لو قلت بالإحاطة بوجوده استلزم، لكنه ليس كذلك.

وقوله: (إذ لم يكن) ... إلىٰ آخره، دليل علىٰ إثباته، وأنه لا مناص من إثباته بعد بطلان نفيه، للاضطرار لذلك.

وبالجملة فلا خفاء في أنّ إثبات وجوده لا يقتضي حدّه، إنّما ذلك لو قيل بتصوّره أو تكييفه بصوره أو وجودٍ زائد.

قوله: ﴿قال له السائل: فله إنيّة ومائيّة؟ قال: نعم لا يثبت الشيء إلّا بإنيّة ومائيّة﴾.

أقول: والإنيّة ـ بكسر الهمزة والنون المشدّدة ـ: الوجود، والمائيَّة ـ بكسر الهمزة وتشديد الياء المفتوحة ـ: الحقيقة، وقد يراد بكل منهما الآخر، وحينئذٍ يكون عطفاً تفسيرياً، ويكون الوجود فيه ـ تعالىٰ ـ والحقيقة شيئاً واحداً.

ثم وإن قيل بتغايرهما لم يكن في جواب الإمام عليه السلام هنا دليل علىٰ إثبات التغاير، قصاراه أنه قال: له إنيّة ومائية، أما كون أحدهما عين الآخر أو غيره فلا، بل إرادة العينية ظاهرة؛ لتصريحه عليه السلام بذلك في قوله قبل: (ليس ... أنّه شيء والنفس شيء آخر) ... إلىٰ آخره، فكانت العينيّة ثابتة عند السامع.

أما الشارح فقال ـ بعد أن أورد لزوم المشاركة لخلقه في الوجود المشترك، ودفعه بأن المراد بالوجود مبدأ الآثار وهو ذاته بذاته، وفي الممكن أمر زائد، فلا اشتراك إلّا في لفظ الوجود كالعالِم والقادر. وبعد أن قال: «إنّه لا ينفع لوقوع التشابه في كون كل منهما مبدءاً للآثار» ودفعه بأنّه تعالىٰ لا احتياج له في البداية إلىٰ غيره أصلاً، بخلاف غيره في كونه مبدءاً، فلا تشارك إلّا في اعتبار الاسم ـ: «لا يقال: ما ذكرته من أنّ كون وجوده عين ذاته منافٍ لقوله عليه السلام: (نعم) له إنيّة ومائيّة، لدلالته علىٰ المغايرة. لأنّا نقول: المراد بالمغايرة المغايرة الاعتبارية، فهو ذات من حيث هو، ووجود من حيث إنّه مبدأ، كما أنه ذات وعلم وقدرة باعتبار الحيثيات، وهذا لا يُوجب التكثر في الذات بل في أمورٍ خارجة عنها.

وقد يُقال: المراد بإنيّة الواجب وإنيّة الممكن الأمر المنتزع من الحقيقة العينية التي يعبّر

عنها بحصولها في الأعيان، وهذا الأمر المنتزع مغاير لجميع الحقائق العينية حتىٰ الواجب، ولا يلزم أنّ له صفة زائدة عن ذاته؛ لأنّ هذا المنتزع أمر اعتباري لا تحقق له خارجاً»[1] انتهىٰ.

أقول: وفيه ما لا يخفىٰ.

قوله: «لا ينفع لوقوع التشابه»... إلىٰ آخره، لا يخفىٰ أنّ هذا الإيراد لا معنىٰ له، بعد أن حقق أولاً كون وجوده عين ذاته بخلاف غيره، فإنّه يقتضي عدم الاحتياج لغيره بوجه أصلاً، فلا حاجة إلىٰ هذا الإيراد والجواب، فهو داخل في السابق، بل تطويل بغير طائل.

وأمّا اعتراضه أخيراً بأنّ ظاهر النص يقتضي المغايرة لما يُفهم من العطف المقتضي له، وأنّهما في الممكن كذلك، فهو غير دالّ ـ كما عرفت ـ وليس ما يؤدّيه اللفظ بحسب اللغة ومفهومها جارياً في الواجب، مع أنه قد يُراد منهما معنىً واحد ويستعمل أيضاً في العرف الخاص.

هذا ولو دلّ بعض اللفظ علىٰ ما يُخالف ما ثبت متواتراً عقلاً ونقلاً ولا محمل له ـ حملاً قوياً مؤيّداً ـ وجب اطّراحه وعدم [التعريج][2] عليه.

وأعجب من ذلك إثباته المغايرة الاعتبارية بين الذات والوجود الخاص لا الأمر العام، فإنّه جعله جواباً ثانياً، وأنّىٰ والمغايرة في صرف الذات الأحدية الخالصة من كل وجهٍ؟ فكون هذا منافياً لذلك بديهي، بل هو وجود من حيث هو أيضاً ـ وإلّا زاد الوجود، وكذا مبدأيته للآثار من حيث هو ـ وذات من هذه الجهة، وكذا ما أثبته من المغايرة بين الذات والعلم والقدرة باعتبار الحيثيات، فهو دعوىً، البرهان العقلي والنقلي علىٰ خلافه، وأين الحيثيات والأحدي الصرف؟! وإن قال: في المفاهيم العامة، فهي غيره تعالىٰ مطلقاً مخلوقة زائدة.

والعجب من مثل الحكيم يقول: هو أحديّ صرف ـ وصدور أكثر من واحد ينافيها ـ ويثبت فيه هذه الحيثيات، فإنّه يقتضي جواز صدور أكثر من واحد.

وقوله: «وقد يُقال»... إلىٰ آخره، لا يصحّ هذا القول، وأيّ داعٍ إلىٰ هذه التوهمّات، مع أنّ الواجب لا كيفية له زائدة، وليس له محل للانتزاع، وإلّا دخلَ في التصوّر، مع أنّ قول

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص٩٩ - ١٠٠، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «التصريح».

الإمام عليه السلام غير مطابق حينئذٍ؛ لكون الشيء لا يثبت إلّا بحقيقةٍ ووجود خاص أو وجوب صرف، كما في الواجب.

نعم، هذا المفهوم العام يجري في الممكنات وليس يشمل غيره، لعدم دخوله معها في جنس أو مفهوم، فكان الله ولا اعتبار ولا معتبر، وهو الآن علىٰ ما كان، ولا يصل له من خلقه وصفاتهم واعتباراتهم شيء، وأنّىٰ للحادث وصفة ذلك؟!

ثم ومنعه كون للواجب صفة زائدة ممنوع*، إلّا أن يُقال: إنّ هذا المفهوم -وهو الوجود المنتزع- ليس بصفة كمال قائم بالواجب، و حينئذٍ لا وجود زائد أصلاً، وإن قال: في الاعتبار خاصة، وهو الوجود العقلي، فلا مفهوم عام، بل [موجوداته][1] معقولات ثوانٍ مُنتزعة من الأوّل، وهو المحسوسات أو ما ماثلها، فتدبّر.

وأيضاً لا معنىٰ لكون إنيّة الشيء هو الوجود القائم المنتزع، فهذا لا يقول به عاقل ولا دلّ عليه دليل، بل تنافيه ظاهر غير خفي.

وقوله أخيراً مأخوذ من كلام **محمد رفيع في الحاشية**، قال: «ثم قال السائل: فله إنيّة ومائية؟ أي: وجود منتزع وحقيقة يُنتزع منها الوجود، فأجاب وقال: (**نعم لا يثبت الشيء**) أي لا يكون موجوداً (**إلّا بإنيّة ومائيّة**) أي: مع وجود أو حقيقة يُنتزع الوجود منها.

وينبغي أن يُعلم أنّ الوجود يُطلق علىٰ المُنتَزع المخلوط بالحقيقة العينية عيناً وعلىٰ مُصحّح الانتزاع، والمنتزع غير الحقيقة في كلّ موجود، والمصحّح في الأوّل تعالىٰ حقيقته العينيّة وإن دلّنا عليه غيره، والمصحّح في غيره مغاير للحقيقة والماهية، فالمعنىٰ الأوّل مشترك بين الموجودات كلّها، والمعنىٰ الثاني في الواجب عين الحقيقة الواجبية، ولعل المراد هنا المعنىٰ الأوّل؛ لإشعار السؤال بالمغايرة، وكذا الجواب بقوله: (**لا يثبت الشيء إلّا بإنيّة ومائيّة**) حيث جعل الكل مشتركاً فيه، والمشترك فيه إنيّة مغايرة للماهية»[2] انتهىٰ.

أقول: وقد عرفت ما فيه، وأنّ المعنيين في الممكن، وأنّ قوله عليه السلام لا يدل علىٰ إثبات ما أراد، كيف وهو في مقام إثبات الواجب وإنيّته؟!

وبالجملة فكلاهما هنا غير مقبول، وغير موافق.

(*) الظاهر أن العبارة: ثم ومنعه كون صفة زائدة للواجب ممنوع.

(١) في الأصل: «موجود ذاته».

(٢) «حاشية رفيع الدين علىٰ الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، الورقة: ٦٧، بتفاوت يسير.

أمّا ملا خليل[1] في الشرح فلم يزد علىٰ أنّ للشيء ذاتاً ومائية، ولكن طريقته لا تخرج عمّا سمعت.

قوله: ﴿قال له السائل: فله كيفيّة؟ قال: لا، لأنّ الكيفية جهة الصفة والإحاطة، ولكن لابدّ من الخروج مِن جهة التعطيل والتشبيه، لأنّ مَن نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيّته وأبطله، ومن شَبَّهَهُ بغيره فقد أثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبيّة، ولكن لابدّ من إثبات أنّ له كيفية لا يستحقُّها غيره ولا يُشارك فيها ولا يُحاط بها ولا يعلمها غيره﴾.

أقول: كأنَّ السائل لم يتفطَّن لما سبق في السمع والبصر في إثبات العينيَّة ودفع الزيادة، وإلّا لم يسأل بما له كيفية زائدة، كما هو المتبادر والسابق لذهنه، والمناسب للجواب، فنفىٰ عنه تعالىٰ الكيفية، واستدلّ عليه علىٰ نفيها عنه تعالىٰ بقوله: (لأن الكيفية جهة الصفة والإحاطة) أي لأنّ الكيفية الصفة جهة*، أي جانبها، وهو السبب الموجب لكون الموصوف كذلك غير الذات نفسها، مثلاً إذا قيل: زيدٌ عالم، جهة وصفه بالعلم حصول الصورة أو النسبة مثلاً أو غير ذلك، أو: أكرِم زيداً الشجاع، جهة استحقاقه للكرم الشجاعة لا ذاته، فيكون في الواجب تعالىٰ جهة غير أُخرىٰ فتتركب ذاته، فلم يكن أحديّاً ولم يكن بذاته عالماً مثلاً، بل بجهة مقيّدة، فهو بذاته غير عالم، وهو التعطيل.

ولو كان له كيفية زائدة لحصل له تعالىٰ جهة الإحاطة، لتحديد الزائد فيُعرف حينئذٍ، والإحاطة تشبيه حينئذٍ، وهو محال عليه تعالىٰ جهة، فلو كانت له كيفية زائدة لزم التعطيل والتشبيه، لكن لابدّ من خروجه من التعطيل، لأنه نفي وإبطال لربوبيته التي لا تُدفع ولا تُنكر، وكذا التشبيه، لأنه إدخال له في جنس المخلوقين غير المستحقين للربوبية، فكذا المشابه لهم، لأنّا لمّا عرفنا أنّ المشاهد مصنوع؛ لقيام أثره فيه، فإذا قام أثر الصنع في الواجب تعالىٰ فليس هو بالصانعية بأولىٰ من المصنوعية، بل المصنوعية أولىٰ، فاحتيج إلىٰ

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٦٠٠٣، الورقة: ٢٩. (*) وربما تكون العبارة: لأن الكيفية جهة الصفة.

إثبات صانع آخر.

وليس هذا تاكيداً منه لنفي الحدّين وإثباته تعالىٰ، وإن تضمّنه، بل السابق نفي له عن الحدّين في ذاته، وأنه لابدّ من إثباته مبرأ عنهما، كما بيّنه أخيراً بقوله: (فلم يكن بدّ من إثبات صانع) وذكرهما [هنا][1] لنفيهما عنه تعالىٰ في صفاته، لتضمّن سؤال السائل لهما، فبيّن عليه السلام وجوب تنزيهه - في صفاته أيضاً - عن الحدّين المذمومين، كما يجب ذلك في ذاته - كما سبق لك أوّل الباب - وإن كان نفيهما عنه ذاتاً يستلزم | نفيهما | صفة وفعلاً وبالعكس.

ولذا قال الإمام عليه السلام هنا: (لأنّ مَن نفاه) إذ صفته ذاته، وقال بعد: (ولكن لابدّ من إثبات أنّ له كيفية لا يستحقها غيره)، وإلّا لم يكن الواجب واجباً، وكذا الممكن، ولم يكن أهلاً للكمال ومنشأه.

(ولا يشارك فيها)، وإلّا لم يكن له ومنه (ولا يحاط بها) علماً أيضاً غيره، وإلّا لأحيط به، وإنّما يحاط به كونه متّصفاً بذلك وكاملاً بذاته، وإنّما كان لابدّ من ذلك لدلالة الممكنات علىٰ ذلك، واضطرار الخلق إلىٰ الإقرار بذاته؛ لما فيهم من العلم والإحكام [والإتقان][2] الذي لا يصدر عن جاهل ولا ذي كيفية زائدة، وإلّا كان جاهلاً، ولا مستفيد الوجود والكمال وإلّا لم يكن هو المفيد بل غيره، ولما ترىٰ مثل هذه الصفات للمخلوق الموجبة للانتهاء إلىٰ صفة فوق ما لا يتناهىٰ كمالاً وإحاطةً، نظير ما قال سابقاً: (فلم يكن بدّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار إليهم)... إلىٰ آخره، وستسمع وجوب رفع الحدّين عنه تعالىٰ في قوله أيضاً.

وقول الإمام عليه السلام: (ولكن لابدّ من إثبات أنّ له كيفية)... إلىٰ آخره - مع نفيه الكيفية الزائدة عنه تعالىٰ أولاً مطلقاً - صريح في عدم إطلاق المفهومات العامة علىٰ ذاته، وأنّ ذاته منشأ انتزاعها، كما أنه صريح أنّ له كيفية وجواز إطلاق هذه اللفظة، ولكن | لا | بالمعنىٰ الخاص اللغوي المقتضي للزيادة والعروض؛ لنفيه له أولاً، كما أنّ إطلاق الصفة عليه أيضاً وقيامها به ليس بالمعنىٰ اللغوي المعروف، فإنّه موجب للتعطيل والتشبيه أيضاً، بل بمعنىً سينكشف لك في بحث الصفات إن شاء الله.

---

(١) في الأصل: «هما». (٢) في الأصل: «والالتفات».

قوله: ﴿قال السائل: فيعاين[1] الأشياء بنفسه؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: هو أجلّ من أن يعاين[2] الأشياء بمباشرةٍ ومعالجةٍ، لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا تَجيىء الأشياء له إلّا بالمباشرة والمعالجة، وهو متعالٍ نافذ الإرادة والمشيئة، فعّال لما يشاء﴾.

أقول: نفىٰ عنه عليه السلام الحدّين في فعله أيضاً، لمّا توهمه السائل وسأل عنه، كما نفاهما عنه قبل ذاتاً وصفةً.

ومعنىٰ: يعاين الأشياء بنفسه، أي يباشرها ويعالجها بآلة أو حيلة، الموجب للمشقة، كما يدل عليه تنزيهه ـ الإمام عليه السلام ـ عن ذلك.

وعن النهاية: «معاناة الشيء: ملابسته ومباشرته»[3].

وعن المغرّب: «العناء: المشقة»[4].

وفي الصحاح: «وعَنِيَ الإنسان ـ بالكسر ـ أي تعب ونصب»[5].

وجميع ذلك صفة المخلوق في خلقه، الموجب للتدريج والتأنّي والتروّي، الموجب لعدم القدرة علىٰ إيجاده إبداعاً واختراعاً.

فاعلم أنه يجب أن يتنزّه في فعله عن التعطيل ـ أي لا فعل له ولا قبض وبسط ـ كيف وإليه تنتهي الغايات ومنه البدايات؟ وكذا نسبة الفعل له والإضافة بحسب ذاته، لا بحسب شيء آخر يتم فاعليّته، فهو تعطيل.

واعلم أنّ الجاعلية والإيجاد والإفاضة باطل علىٰ معنىٰ الإضافة المتوقّفة علىٰ وجود النسبتين، وهذه قائمة بذات المجعول، وكذا العلّية، وليست هذه عين الواجب تعالىٰ، فهذه لا تتحقق إلّا بعدهما، وليست كمالاً للوجود بما هو وجود، فليست بعين الواجب تعالىٰ، بل هي من لوازم المجعولِ، وقيامها بالواجب قيام صدور كالمعلول، أي بمعنىٰ كونه بذاته بحيث يكون مبدأً للصدور والإيجاد للفعلية والتحقق.

---

(١) في المصدر: (فيعاني). (٢) في المصدر: (يعاني).

(٣) «النهاية في غريب الحديث والأثر» ج٣، ص٣١٤، «عنا».

(٤) «المغرّب في ترتيب المعرّب» ص٣٣٠.

(٥) «الصحاح» ج٦، ص٢٤٤٠، «عنا»، صححناه علىٰ المصدر.

وهذا كمال للوجود بما هو وجود، وهذا مبدأ بالمعنىٰ السابق، وهذا أيضاً بملاحظة ظهور الذات الفاعلة بفعلها، لا بأحديّتها.

وكثر خبط المتكلم والحكيم في جعلهم الذات بأحديّتها مبدأ الصدور ـ فتعاين الأشياء ـ أو اعتباري، فإنْ كان فهو ما بالمعنىٰ الأوّل، ولا يصحّ إجراؤه في مبدئه ـ الواجب ـ وعلّيته وكذا مصدريّته للأشياء، وإلّا جاء التعطيل والافتقار وعدم تحقق للمعلول.

ومرادنا بالمبدأية فيه مبدأيته الفعلية، لا بحسب ذاته الأحديّة، فإنّه محال، وتنافيه المبدأية.

وهذا منه عليه السلام دليل علىٰ أنه فاعل بفعله، فليست الخالقية والمبدأيّة من صفات الذات وإلّا عاين الأشياء وباشرها بذاته، وهو باطل، ولذا [نقول][1]: لم يخلُق ثم خَلَق، ولم تكن الأشياء معه أزلاً ثم صدرت، وفاعل الخير ولم يفعل الشر.

وليس المراد بالمبدأية: الأمر الاعتباري، وكذا الصدور ـ كما زعمه كثير ـ بل هو الإحداث الأوّل والإبداع، وهو الوجود المطلق والمشيئة، وهو أقوىٰ الأشياء تحقّقاً وجعلاً ومجعوليّة.

وقال محمد صادق في شرح الفقرة السابقة ما لفظه: «وقوله: (إنيّة ومائية)، الإنيّة: هي الوجود، والمائية: عبارة عمّا هو، وهو الحقيقة والماهية.

اختلفوا في أنّ لله تعالىٰ ماهية أم لا؟ والحق أنه تعالىٰ |له| ماهية، إلّا أنّها لم يدركها العباد، لأنّ الماهية هي المفهوم المنتزع عن الوجود إذا أُدرك، ولمّا لم يمكن للعباد أن تُدرك وجوده تعالىٰ فلم ينتزع عنه ماهيّة، فليس له ماهيّة، لعدم إدراك العباد وجوده، ولو أمكن يكون له ماهيّة، فالماهيّة ليست محالاً لله تعالىٰ مطلقاً.

ثمّ قالوا: ليس له تعالىٰ ماهية مطلقاً، لأنّ الماهية مركّبة من الجنس والفصل، تركيباً عقلياً أو خارجياً، ولمّا لم يكن له تعالىٰ تركيب أصلاً لم يكن له ماهية.

وهذا ليس بشيء، لأنّ التركيب لا يجب أن يكون لكل ماهية، بل الماهية ـ كما قلنا ـ عبارة عن مفهوم منتزع عن الوجود، فإن كان الوجود بسيطاً فماهيته بسيطة، وإن كان مركّباً فماهيته مركّبة، فالتركيب شرطٌ في ماهية المركبات، وليس شرطاً في مطلق الماهية».

---

(١) في الأصل: «يقول».

أقول: الإنيّة فيه تعالىٰ والمائيّة بمعنىً واحد، [ومائيته حقيقته][١]، وهي وجوده، ولا يصحّ فيه القول بمغايرتها لوجوده بوجهٍ أصلاً، ولا تركيب فيه كذلك، فلا يمكن فرضها فيه، ولا بمعنىٰ المفهوم الانتزاعي، لاستحالته فيه تعالىٰ وكذبه إن لم يطابق، وإن طابق وقعت المحالات، وليس هو تعالىٰ محل [انتزاع][٢]، لا بإدراك الذات، ولا بمشاركة مع الغير، ولا بمقايسة ومقابلة. وقوله هنا لا نتيجة فيه، فإنّك إذا أثبتّ الاتحاد مطلقاً ترجع إلىٰ مثل قولك: وجود وعلم، أو وجوده وعلمه، ويرجع إلىٰ جهة إطلاق لفظ المائية عليه وعدمه، وليس فيه كهي في غيره.

قال: «وقوله ﷺ : (لابدّ من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه) عرفتهما، فالتعطيل عبارة عن عدم حضوره تعالىٰ عند الأشياء بذاته، بالعلم الحضوري، فحينئذٍ لا يكون فاعل أفعال الأشياء وصفاتها إلّا ذوات الأشياء وإرادتها، فيكون الله معطّلاً في فعلها وإفاضتها، كما قال به المشّاؤون».

أقول: التعطيل ليس كما قال هنا وقبل، بل هو الإبطال والنفي إمّا لذاته أو صفاتها أو في عبادته أو خلقه، وليس حضوره بذاته وعلمه الذاتي هو عدم التعطيل، فهو باطل، بل هو التعطيل، والله لا [يعاين][٣] خلقه ـ وما يفعل بذاته ليس بواجب قديم ـ ويفعل بفعله ومشيئته الحادثة، وخالقيته ـ اذ لا مخلوق ـ لا كلام فيها، وبها خلق الأشياء بفعله في مقاماتها، في فعله الذي لا يخرج عنه شيء، فالتعطيل في قوله، فهو ليس مع الأشياء بممازجة ولا باتّحاد حقيقة، حتىٰ أنّ صفات الإمكان تعرض له حينئذٍ، كما قال مكرراً ويأتي.

وحضوره بعلمه الفعلي، وهو نفس المعلوم، وليس هو نفس الذات، والأزل لا يسع الحدوث، وكذا القِدم الحادثَ ولا بالعكس، ولا يقوم الإمكان وصفته بذاته تعالىٰ، لا ذاتاً ولا عرضاً، وإلّا رجع للذات، إذ لا تعدد فيه، ولا بالاعتبار والجهة، ولا تختلف عليه الأحوال، ولا جمع للكثرة والوحدة بجهة واحدة، فهو محال، وليس للمحال جواب، فتدبّر.

وقول المشّائين في الوجود غلط كقوله.

---

(١) في الأصل: «ومائية حقيقية». (٢) في الأصل: «النزاع».

(٣) في الأصل: «يعاني».

قال: «والتشبيه عبارة عن كونه تعالىٰ ممكناً من الممكنات».

أقول: وكذا وصفه بصفاتها، بحضور ذاته وإحاطتها لها، أو بعلمه الذي هو ذاته، فمرجعه إليها، ولا يدفع ذلك قوله بالعرض قبل، وفرقه فيها بين هذه وملاحظة الذات بأزليتها، فهو أقبح وموجب لتكثّره، واختلاف الأحوال عليه وغيرها، وليس بخاص بكونه نفس الممكن الذي هو أمور اعتبارية عنده، ظهرت بذات الله، مع أنه يلزم ولا مناص له، فتدبّر.

قال: «ثم كونه تعالىٰ فاعلاً لأفعال الأشياء وصفاتها بلا شرط المخلوقات وإرادتها يلزم جبر الأشياء، كقول المجبّرة من العلماء».

أقول: هذا ضلالٌ أيضاً، وهو جمع بين الجبر والتفويض، وإلىٰ الأوّل أميَل باعتبار ظهوره وبالشروط ـ وليس هنا موضع البيان ـ ولم يقل به إلّا الكفرة الجهّال أشباه العلماء. وبقي له بعض كلام متدارك، قليل المحصّل كثير الغلط، أعرضنا عنه استعجالاً ومللاً من البحث معه، وبالله العون.

تنبيه
وإعادة تحقيق

عرّف الإمام عليه السلام بقوله في بيان فعله للأشياء لِما توهّمه الزنديق فيه، فقال: إنّه لا يعاين الأشياء بمباشرة علاج، فإنّها صفة المخلوق، والله منزّه عنه، فعرف منه أنه لا مناسبة بينه وفعله ومفعوله ولا ارتباط، كما قال الملّا ومحمد صادق والكاشاني لمّا قالوا بأنّ صدور شيء عن آخر إن لم يكن بالمناسبة بينها لزم الترجيح لا لمرجّح، وصدور الضد من الضد الآخر، فقالوا بالمناسبة والربط، فأصابوا في الدعوىٰ من وجه وأخطأوا بعدُ، أوَلا علموا أنّ المناسبة للذات توجب [عدم] الحدوث له والتركيب والممازجة، بمعنىٰ اتحاد الحقيقة، وهي توجب مع مفاسدها ذكراً للمباينة والمزايلة، لذكر الضد عند الضد الآخر ولو صلوحاً، وتوجب المقارنة للأشياء ـ ولو عروضاً ـ وتحوّله تعالىٰ، وكله محال؟.

وكذا ينفي كونه تعالىٰ فاعلاً بذاته للمفعول، فإنّه يوجب قدمه* ولزومه له، وإثبات المعاينة والمزايلة للأشياء، وصرّح الملّا[1] والكاشاني[2] وكثير من علماء النظر وغيرهم أنه

(*) يعني: قدم المفعول.

(١) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

(٢) «أصول المعارف» ص ٣٠، نحوه.

- تعالىٰ - فاعل بذاته، وهو يوجب المعاينة والمزايلة، وكونه شيئاً كالأشياء في فعلهم وعلاجهم للشيء.

وعلىٰ قولهم من النسبة والرابطة بين ذاته تعالىٰ وخلقه - وجعلوها علّة الصدور والجعل - يلزمهم حصول التغيّر في ذاته تعالىٰ، فلقائل أن يقول: جاز تغيّره من الوجوب إلىٰ الإمكان، وهو محال، وأقلّ ذلك نسبة الخالقية والمخلوقية الحادثة للذات نفسها، وأكثرهم[1] جعلها الأعيان الثابتة في غيب الذات أو مخفية فيها، وجعلوها الرابطة وبها الربط، وهي صور الأسماء، ولها لوازم.

ومفاسد إثباتها كثيرة ظاهرة:

منها: لزوم قيام اللوازم بذاته، ولزوم الكثرة فيها ولو اعتباراً، وذكر غيره معه أزلاً، وإن كانت معدومة فلا تمائز فيها ولا حكم عليها، و | إن كانت | شيئاً فإمّا حادثة أو قديمة، أو فيه ضمير، إلىٰ غير هذه المفاسد.

وأيضاً: إثبات كونه خالقاً بذاته يوجب كونها* صفة قديمة عين الذات كالعلم والقدرة:

فقبل حدوث الخلق إن كان خالقاً - بمعنىٰ الإحداث والإيجاد - لم يجز، لتحقق المشتق وصدقه قبل وجوده ووجود مبدئه، وهو محال. وليس المراد مجرّد التسمية اللفظية، فليس هي المدار ولا محل البحث.

وإن أُريد بها إذ لا مخلوق مطلقاً - لكنه خالق لها في رتبتها وبفعله - عاد لما سيأتي، ولم تكن ذاتيّة.

وبعد خلقه الخلق لم يحدث للذات كمال، وإلّا تغيّر، فهو في مقام الفعل وإليه يعود، لأنه قديم لم يتغيّر مع التغيّر - ولا ثبات للحدوث في [الأزل][2]، لأنه ذاته لا يزيد عليها، فوجب تنزيهه تعالىٰ عن النسب والاقتران والافتراق والكثرة مطلقاً - وأحديٌّ مطلقاً، لا ذكر لغيره معه بوجه، ولا مناسبة بين المجعول والجاعل له، وإن صرّح بها الكاشاني وغيره من أشباهه.

نعم، هي بينه وبين فعله، لأنه أوجده لا بمزايلة، ألا ترىٰ الشعاع لا يُناسب ذات

---

(١) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري ج١، ص٤٥ ومابعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣١، ٣٣٥؛ «كلمات مكنونة» ص٢٤، ٢٧، ٣١.

(*) يعني: صفة الخالقية.

(٢) في الأصل: «الأوّل».

الشمس ولا يصل لها، ولا في رتبتها، بل لفعلها، والاستنارة الحادثة بالأشعّة في مقامها؟! وكذا الكتابة وحركة يد الكاتب لا تدل علىٰ حقيقته وحسنه أو غيره، وكذا صورة المرآة والوجه، والأمثلة الوجوديّة والآثار الشهودية كثيرة، أرانا الله إياها في الأنفس والآفاق، وكل هذه لا تدل علىٰ الكشف عن الذات وعن حقيقتها، بل دلالة ظهور بفعلها لها بها، وأين الأثر والمؤثر وكذا المعلول والعلة؟ فلا ذكر لها عندها وفيها، لا بفصل ولا وصل.

فلا يقال: إنّه فاعل بذاته ويعاين الأشياء بها، فالنسبة بينها وهي منقطعة*.

نعم، بينه وفعله موجودة قطعاً، فهو مبدأ الصدور بالله، بما ظهر له، وإذا لم يكن فاعلاً بذاته لم يلزم أنه بذاته غير فاعل لشيء، فيلزم نقصه، لأنّ الشقين مرتفعان عن الذات، وملاحظة عدم الفعل يوجب ثبوت شيء أزلاً لم يتعلّق به الجعل، وهو محال وخلاف الفرض.

نعم، له عدم [التحقق][١] إلّا في مرتبته الحدوثية، وهذا العدم هو نفس وجوده في مقامه، ومن المعلول نشأ اعتباره وإليه يعود (**وغيوره تحديد لماسواه**)[٢] كما قال الرضا عليه السلام.

وقولنا: وبانتفاء النسبة تنتفي المعاينة، وينتفي كون الفعل بالذات، إذ لا ذكر لغيرها معها بوجه، وأيضاً نقول: خلق ولم يخلق، وصحّتها دليل علىٰ [عدم][٣] الذاتية، فلم يكن فاعلاً بذاته، وسيأتي في الصفات[٤] إن شاء الله.

وإذا لم يكن فاعلاً بذاته لا يوجب نفي كونه الفاعل وتعطيل الذات، فإنّه يوجب [نفيها][٥] وإبطالها، وعدم الدلالة عليه بأثره، وأعلام الوجود مصرّحة بالمصنوعية، وأنه الصانع.

قلنا: لا يلزم من نفي ذلك نفي كونه الصانع، نعم نفي كون مصنوعيته [وإحداثه][٦] كالمخلوق، وهذا لا شك فيه.

فنقول: هو تقدّس فاعل المفعول بفعله، وفعل فعله بنفسه لا بآخر، لعدم الحاجة، وهو كافٍ في الصدور، لكن بما تجلّىٰ، من غير تروٍّ وكيفٍ لذلك، وسيأتي في الإرادة: (وإرادته

(*) يعني أن النسبة بين الذات والأشياء منقطعة. (١) في الأصل: «التحقيق».

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥١، ح ٥١؛ «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٢٢٨، ح ٣.

(٣) في الأصل: «عموم». (٤) «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٢، ١٣، ١٤.

(٥) في الأصل: «نفيهما». (٦) في الأصل: «وأحادثه».

إحداثه بغير كيف وتروٍّ، بل يقول للشيء: كن، فيكون بغير لفظ)[١] و(كن) للصنع - أو قل: للفعل - فيكون المصنوع، وعند صدور المعلول عن العلة وملاحظته ينعدم الكم والكيف والنسبة والاقتران، وينعدم الفصل والوصل؛ لإيجابه المباينة والمناسبة والممازجة | و | جعل المعلول علة والأثر مؤثِّراً وبالعكس، وجميعُها فرع تحقّقه في مقام الذات، وهو محال.

فاعرف | أن | الفصل عن الذات، فصل صفة لا عزلة، بمعنىٰ أنّ [المعلولات][٢] صفة العلة ولا ذكر لها عندها، بل معدومة، ولا وصل ولا مناسبة، بل لفعلها، والله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه، فتأمّل ذلك واعرف الفصل لتبلغ القرار في التوحيد، كما أشرنا له، لا كما قاله الملّا وأتباعه.

نعم، يصل الأثر إلىٰ جهة ظهور المؤثّر من أسفله، وظهوره غير الذات، فهو باب سدّ وكنز مخفيّ، وهو علىٰ ما كان عليه من الخفاء، وما تعرّف به غير الذات، بل ظهورها، وهو نفس الفعل والأثر.

ولا تتوهم اتحاداً ومناسبة بين الذات والأثر - فتلزم المعاينة والمعالجة - ممّا ورد عنهم عليهم السلام من قول الصادق وغيره عليهم السلام (إنّا لأشدُّ اتصالاً بالله من شعاع الشمس بها)[٣] وفي بعضها: (ننفصل عنه كما ينفصل الضوء من الضوء)[٤] وفي بعضها ما معناه أو لفظه: (شيعتنا أشد اتصالاً بنا من شعاع الشمس بالشمس)[٥].

| لا تتوهم | مناسبة للذات أو صدوراً منها، بل ذلك عبارة عن شدّة الظهور بفعله، علىٰ ميزان قولك: القائم زيد، وظهوره بالقيام، وكذا الحديدة المحميّة وظهورها بصفة فعلها، وهو أشدّ ظهوراً واتصالاً من شعاع الشمس بها بألفِ ألفِ ألفٍ وأكثر.

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج٥، باب ١٤، ح٣، وفي «الكافي» ج١، ص١٠٩، باب الإرادة، ح٣، ولفظه: (فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروّي ولا يهم ولا يتفكّر، ...، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له: كن، فيكون بلا لفظ).

(٢) في الأصل: «المعلول».

(٣) «الكافي» ج٢، ص١٦٦، باب إخوة المؤمنين، ح٤، وفيه: (وإن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله)....

(٤) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص١٧، ح٣١؛ ج٥٤، ص١٦٩، ح١١٢، وفيهما: (يفصل نورنا من نور ربّنا كشعاع الشمس من الشمس).

(٥) «شرح العرشية» ج٢، ص٨٨، باختلاف.

ومعلوم من [الرواية][1] أنّ الشعاع ليس متصلاً بذات الشمس، بل معدوم عندها، نعم هو في جانب الظهور، وهو ما نقول من عدم النسبة والمعاينة والعلاج في الخلق، وأنه ليس بخالق بذاته، بل بفعله، وصرّح الإمام عليه السلام هنا بقوله: (**نافذ الإرادة والمشيئة فعالٌ لما يشاء**) فمشيئته مفعولة، وهي الفعل والإحداث والإيجاد، وليس هو اعتبارياً كما توهّمه كثير من المدّعين، والروايات المصرّحة بكون الأشياء بمشيئته متواترة معنىً. وقال علي عليه السلام: (**كلّ شيء بأمره قائم**)[2] قال الله تعالىٰ: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ** ﴾[3] ونحوها كثير، وفي حديث العقل: (**وبك آخذُ وبك أُعطي**)[4]... إلىٰ آخره، وسبق في المجلّد الأوّل، وفي الزيارة الجامعة الكبرىٰ وغيرها كثير، ممّا يدلّ عليه.

وممّا انصرح عقلاً ونقلاً[5] اشتقاق الأسماء، وأنّ الذات بأحديّتها وحقيقتها لا اسم لها ولا رسم، فمعرفتها بصفة ظهورها، وهو مجهول مطلق، فلا تكون مناسبة بينها وغيرها، ولا تكون حقيقةَ الكل ووجوده، ولا خالق وفاعل من صفات الذات، لصحة السلب هنا ـ كما عرفت ـ وهو ينافي الذاتية، ويصحح كونها صفة فعل، فإذن وجوده وعدمه سيّان بالنسبة إلىٰ الذات، ولا يُلاحظ معها بنفي ولا إثبات فلا معاينة.

وممّا هو معلوم اشتقاق اسم الفاعل وسائر المشتقّات من الفعل أو من المصدر، وهو مشتق من الفعل، والمشتق فرع من المشتق منه وهو أصله، فيكون الأصل له الفعل، لا الذات بل فعلها، ولكن بما ظهر له به، ولك أيضاً أن تقول: من الذات بالفعل، فالعبارتان صحيحتان، ويدل عليه وقوع الفاعل معمولاً للفعل وتأخّره عنه، باتفاق الكل، وهو المطابق لنفس الأمر، ما ذاك إلّا لأنّ الفاعلية بالفعل، وإلّا وجب تقديمه علىٰ الفعل، وكان هو العامل، لو كانت [العاملة][6] الذات نفسها.

ولا تقل: هذا حكم لفظي، فهو مطابق للوضع الأمري، وكون الفعل هو الأصل في

---

(١) في الأصل: «الآيات».

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (وكل شيء قائم به)؛ وفي «البلد الأمين» ص٩٧: (كل شيء سواك قام بأمرك).

(٣) «الروم» الآية: ٢٥.

(٤) «الكافي» ج١، ص٢٨، ح٣٢.

(٥) «الكافي» ج١، ص١١٤، أحاديث باب معاني الأسماء واشتقاقها.

(٦) في الأصل: «المعاملة».

العمل لاشك فيه واتفاقي، وهو أقوىٰ من المعمول وأشدّ، ولاشكّ أيضاً في تقوّم الفعل وصدوره عن الفاعل وهو معموله، ماذاك إلّا من جهة ظهوره به، وأنّ مباينة الذات لها مباينة صفة لا مباينة عزلة، فلا الفاعل الذات البحت، وإلّا لما كان معمولاً، ولا الفعل وإلّا استقلّ، والفاعل الذات بالفعل، وهو ظهورها به وما ألقي في هويته، فظهرت منه أفعاله من غير مداخلة واتحاد حقيقة أو مزايلة، واعتبر بالأمثلة الوجودية السابقة، لا كما قال الملّا وأشباهه في بيان كيفيّة التمثيل بها.

ومن الأمثلة: الحديدة المحميّة حاكية لها ودليلها من غير اتحاد حقيقة وكونها هي النار الأصلية، بل تفعل فعلها بما أُلقي فيها من الأثرية، من غير تغيير للأصلية أو ممازجة، ولا يخرج منها شيء، بل يتجلٍ ـ وحكاية فعل ـ بما ظهر لها بها، وتغيير الخلق والاختلاف مقارن للفعل المجعول، فهو من الله بفعله لحق من المجعولية للوجود، وانوجاده بنفسه لمّا أوجده، لا أنّها من الله ابتداء ولا أنّها منسوبة لماهيات غير مجعولة، وليس لله فيه صنع كما قاله الملّا والكاشاني وأتباعهم، وهذه تحتاج إلىٰ بسطٍ، ليس هنا موضعه.

وقوله عليه السلام: (**نافذ المشيئة والإرادة، فعّال لما يشاء**) فيه دفع إشكال يُتوهم، وهو أنّ الله تعالىٰ إذا لم يُعاين الأشياء بنفسه فلا يُعرف بحقيقته، ولا رابطة ولا مناسبة بينه وخلقه بوجه أصلاً ولا عدم الربط، فالنقيضان عنه تعالىٰ مرتفعان، فتكون معرفته مستحيلة، أو نقول: بأي شيء يُعرف وكيف يدلّ عليه تعالىٰ؟ فقال: (**فعّال**) ... إلىٰ آخره، فيُعرف بفعله وأثره، وهذا لا يوجب شيئاً ممّا نفيناه عنه أولاً، ودلالة الأثر عليه ذاتاً وصفةً من كل وجه ظاهرة بلا خفاء، بل أصل فطرة الوجود دالّة، بل هو نفس الدلالة، فتدبّر.

ولم نكلّف بالاكتناه ولا طلبه منا، بل معرفته بما ظهر لنا وعرّفَهُ في أنفسنا، وهو توحيده وتنزيهه عن صفات الإمكان وأحكامه بقدر طاقتنا، لا علىٰ البحث عن الذات الأحديّة، فهو حقّ ثابت لاشكّ فيه ولا ريب يعتريه، وهذا ونحوه يُبطل ما نحن بصدد إبطاله، وكذا ما أشرنا له من قول الصادق عليه السلام: (**من عَرف الفصل من الوصل والحركة من السكون فقد بلغ القرار في التوحيد**)[1].

ثم ولا يلزم كما يظن الجاهل أنه إذا كان إحداث الأشياء بالمشيئة ـ كما يدل عليه هذا

---

(١) انظر: «جامع الأسرار» ص ٣٦٤، باختلاف ؛ «الأنوار النعمانية» ج ٤، ص ٤٥.

الكلام وصرّح به في قوله عليه السلام: (ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[١]، كما سيأتي في باب الإرادة[٢]، وهي حادثة ولا قديم سواه - حصول الفاصلة أو الإمساك الواقعي ثم الفيض، فكان قبلُ معطّلاً عنه ويوجب التغيّر له، فإنّه نشأ من عدم التدبر لما سبق منّا بيانه، ولا خفاء في أنه يوجب الفصل وإثبات فاصلة غير الله وخلقه، ولا ثالث غيرهما.

وعرفت أنه لا ذكر للمعلول مع الذات بوجه، فإذا قلت: أمسك ثم أفاض بتفكّك واقعي، فقد أثبت غيراً معه - ولو بحسب النفي أو الصلوح - فيثبت الآخر، والله لم يتغيّر - قبل أو بعد أو مع الخلق - عمّا كان، فلا يصحّ مراعاة فصل أو وصل، بل هما مرفوعان، وذكرهما في مقامهما لا مع الذات، فليس الخلق به مقروناً أو مفصولاً، وفي دعاء السحر: (أنت الله الأوّل في أوّليّتك وعلىٰ ذلك أنت دائم لا تزول)[٣] فالحالتان عنه مرفوعتان.

نعم خلقه مقترن بفعله، واستقرار الفعل في نفسه، ومنتهاه للإمكان ولا ذكر له في الذات، ولا كيف لكونه، لأنّ الكيف به، لكن بإشراقه به له كان مذكوراً.

وإثبات الأعيان زائد علىٰ ذلك - وأنّها شيء أو لا شيء، معدومة أو لا معدومة ولا موجودة، وكذا صور الأسماء كما ذهب إليه المتصوّفة - سفه ضلال.

ثم اعلم أنّ الإمام عليه السلام نفىٰ عنه تعالىٰ - أولاً - [المعاناة][٤] والمعاينة للأشياء، الموجب لتنزيهه عن جميع الملاحظات والنسب والصفات، وأنه لا ذكر لغيره معه بوجه أصلاً، لا محقّقاً ولا مقدّراً، ولا اعتباراً ولا فرضاً وصلوحاً، لأنها معدومة معه بغير عدم يقارنه أو يقابله، وكثير منها معلوم ثبوتها له تعالىٰ مثل: خالق وفاعل، وعالم ويستدعي معلوماً، ومريد والمراد معه، ورازق ويستدعي مرزوقاً، وأمثاله كثير مثل ﴿آسَفُونَا﴾[٥] و﴿رَضِيَ اللَّهُ﴾[٦]، ممّا ينافي ما نفاه أولاً بقولٍ مطلق، فإنّ ذلك ذاته قبل الخلق، وهو علىٰ ما كان قبل الخلق، لا معلوم ولا مجهول، لا شيء معه ممّا يوجب نسبة أو إضافة بوجه، وما يوهم خلافه فإنّما هو بعد الخلق، ولم يحدث في ذاته، بل بما هو معلوم ومعروف عند الخلق، بما عرّفهم وظهر لهم بفعله وصفة دلالته بذاته، فلا يعود له كمال من خلقه، ووصفه به

---

(١) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة، ح٤. (٢) «هدي العقول» ج٥، الباب: ١٤.

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص١٤٦، دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «المعان». (٥) «الزخرف» الآية: ٥٥.

(٦) «المائدة» الآية: ١١٩؛ «التوبة» الآية: ١٠٠.

لوصف فعله به، ففيه بالنسبة له نوع مجازية، فهي صفات حادثة ـ عند تعلّق فعل الله بمفعولاته ـ للدلالة عليه ودعائه وندائه، ومنتهية لفعله، لكن لقيامه به قيام صدور وظهوره به لهُ وصفَ بها ونُسبت إليه، تنويهاً باسمه وتعظيماً وعلوّاً لقدرة حجّته وتكريماً، مع أنّ ظهور الذات، وإن لم يكن نفس الذات، بل الذات الظاهرة، فهي ظهورها بصفة، فهو ظهور صفة بغيب الصفة.

فعند ملاحظة هذه الصفات والفعل يغيب غيبوبة عدم مراعاة وملاحظة، لا إعداماً، ولا تلتفت إلّا إلىٰ الذات المدلول عليها، فلذا يوصف بها، لا كما قاله الملّا والكاشاني من رجوعها إلىٰ الذات، بسبب تجلّيها بذاتها للأشياء ومعيّتها معها، فجمعوا بين التنزيه والتشبيه.

وأشار إلىٰ الثاني والنسبة الفعلية بقوله عليه السلام: (**وهو متعال نافذ الإرادة**)... إلىٰ آخره، فتأمّله حقاً.

وقال الملّا الشيرازي في شرح هذه الجملة من الحديث: «ليس لله أمر زائد، وصفاته الحقيقية ترجع لذاته، وعلمه ـ كذاته ـ واجب الوجود بالذات، وكذا قدرته وإرادته وسائر صفاته الكمالية، ونعوته الجمالية كذاته، فهو واجب الوجود من جميع الجهات، فالصادر عنه تعالىٰ من الأفعال صادر عن حاقّ ذاته الأحدية، لا بسبب قوة زائدةٍ أو بتوسّط حالة أُخرىٰ، فأشكل ـ أي السائل ـ وقال: يلزم من ذلك مباشرته للأشياء في فاعليته؟ قال: فيعاني الأشياء بنفسه ـ أي يباشر الأفعال بذاته ـ من المعاناة، وهي المباشرة والمقاساة، فأجاب عليه السلام بقوله: (**هو أجلّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة**) لتقدّسه عن مخالطة الأجساد ومُلابسة المواد، لأنه ليس منها، وحيث إنّ السائل المذكور ما رأىٰ من الفواعل في هذا العالم إلّا وهو مخالط لفعله الذي يصدر عنه بالذات فقاس إليه فاعليته، فنبّه عليه السلام علىٰ فساد ذلك بقوله: (**لأن ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيءُ الأشياء له إلّا بالمباشرة والمعالجة**)، ويحتمل كون الصلة وما بعدها صفة احترازية للمخلوق، فيكون إشارة إلىٰ أنّ من المخلوقات أيضاً ما ليس هذا شأنه، فكيف الواجب تعالىٰ.

ثم أشار إلىٰ كيفية صدور الأشياء فقال: (**نافذ الأمر والمشيئة، فعّال لِما يشاء**) يعني

صدور الأشياء عنه بمجرّد مشيئته لها، [فبنفس][1] مشيئته وإرادته التي هي عين ذاته يصدر عنه عالما الأمر والخلق، أما عالم الأمر وهي الكلمات الوجودية التامات كلّها المعبّر عنها بقول ﴿ كُنْ ﴾ فصدورها عن نفس ذاته ومشيئته، وأمّا عالم الخلق وهي الأجرام والمقادير ولواحقها فصدورها بواسطة الأمر كما قال تعالىٰ:﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[2]»[3] انتهىٰ.

أقول: يريد بالصفات ما تشمل جميع الثبوتية، وأنّها راجعة لذاته مطلقاً، والبحث معه مؤخر إلىٰ بحث الصفات.

قوله: «فالصادر عنه تعالىٰ من الأفعال»... إلىٰ آخره.

أقول: | ... | بذاته[4]، فهو فاعل بذاته، وكانت الفاعلية نفس الذات، ولزمت تلك المفاسد السابقة، وخلاف النص النافي للمعاناة عنه تعالىٰ، والمصرّح بأنّ فاعليته بمشيئته، وهي حادثة فعلاً وصفة، وإذا سلّم قوله عليه السلام: (هو أجلّ)... إلىٰ آخره، تعيّن عدم كون الفاعلية من صفات الذات وعينها، وليس خاصاً بالأجسام والمواد، فإذا لم يجر فيها فكذا في المجرّد، وإن جرىٰ فيه فكذا هنا والنسبة واحدة.

والقول بأنّه يفعل بذاته الأشياء، من غير لزوم معاينة ومباشرة، تناقض ظاهر وإبطال لكونه فاعلاً بذاته وأنّها صفة ذاتية، لكنه منه تفريع علىٰ وحدة الوجود وأنّ شؤون الحق ذاته تعالىٰ، وممّا سبق يظهر لك باقي البيان.

قوله: «ويُحتمل كون الصلة»... إلىٰ آخره، غلط ظاهر غني عن البيان.

قوله: «يعني صدور الأشياء منه» ... إلىٰ آخره، نعم بمشيئته خلق الخلق، فبها صدر عنه، وهي مقوّمة للخلق وركن، لكنها ليست عين الذات، بل صفة فعل مخلوقة بنفسها، لا بمشيئة [أُخرىٰ][5] لعدم الحاجة لها، ولها نظائر، وسيأتي بيانه مبسوطاً في بابه وتغليط مَن قال بالعينية، ومخالفته للعقل والنقل.

قوله: «أمّا عالم الأمرِ»... إلىٰ آخره.

---

(١) في الأصل: «فنفس». (٢) «يس» الآية: ٨٢.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٥٩ - ٦٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) المؤلف رحمه الله في مقام الرد والظاهر أنه يريد أن يقول: إذا كانت مشيئته ذاته، فهو فاعل بذاته، بخلاف ما صرح به الملّا الشيرازي. (٥) في الأصل: «اخرها».

عالم الأمر: المشيئة، و﴿ كُنْ ﴾ عبارة عن المشيئة والإرادة، وبها يكون [المكوَّن][1] المعبَّر عنه بقوله ﴿ فَيَكُونُ ﴾ من غير تعلّق وكيف، وليس كما قال.

وعالَم الخلق يشمل ما سواه من المجرّدات والماديّات علىٰ تفاصيلها، وهو ممّا يطول، وغلطه هنا كثير كغيره، وما ذكرناه إشارة وتنبيه.

فاتّضح لك أنّ وجود الخلق ليس من ذات الخالق، ولا أنه كامن فبرز، ولا أنه مادة له والخلق حدود له، ولا أنه ثابت معه أزلاً إلىٰ مالا نهاية، وهو المسمّىٰ عند المشّائي وكثير بـ«العناية الأزلية»[2]، فهو فاعل بالتحدّي لها، وهي كالمادة القديمة.

ولا أنّها أعيان قديمة لازمة أو مستجنّة في الذات، كالشجرة في النواة، ولا أنه كلّ الوجود ونحوها، كما عليه المتصوّفة علىٰ فرقهم، وتبعهم في بعضٍ بعضٌ.

فليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، لا محقق ولا مقدر، لا ذات ولا صفة ولا معنىً، وكلّ ما سواه مردّه لمشيئته المخلوقة بنفسها، ولا يمكن نزول الواجب تعالىٰ وتجلّيه بذاته في مقام الحدوث، وإلّا لم يكن واجب وجود ذاتي، والحادث لا يسع القديم، بل التجلّي الفعلي لا يسعه إلّا الأقرب الأخص الأكمل، وهو محمد ﷺ وآله عليهم السلام، فكيف الذاتي، فضلاً من غيره؟.

وكذا يبطل كون بسيط الحقيقة كل الوجود، كما ذهب إليه الملّا وأتباعه، أو أن الكمال بجميع أنواعه حاصل له وثابت في الأزل، وهو ذاته، وإنّما هو في ملكه لم يخرج عنه.

وكل هذه المذاهب وأشباهها أبطلها الإمام عليه السلام بقوله: (هو أجلّ من أن يُعاين الأشياء بمباشرة) فإنّه يشمل الحسية والنفسية والعقلية، فلو صحّت بوجه إمكاني أو لزمه بعض صفات الإمكان بوجه ـ ولو عرضاً ـ صحّ ولزمه مطلقاً، وشارك الممكنات، وجاز تحوّله من الوجوب إلىٰ الإمكان، وهو محال بديهي.

ومن ذلك يبطل أيضاً ما قاله الملّا في مصنفاته وتلميذه: إنّ الغاية ذاته ومرجع الخلق ـ بعد صيرورته عقلاً بالفعل ـ إلىٰ الذات، فيكون باقياً ببقاء الله لا بإبقاءه، وموجوداً بوجود الله لا بإيجاده. وصرحّ | به | في أسرار الآيات[3] ورسالة المعاد وغيرها[4]، وهو مفرّع علىٰ

---

(١) في الأصل: «الكون».

(٢) انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج ٢، ص ١٣٢٤.

(٣) «أسرار الآيات» ص ٩٥، ومابعدها، بتصرف. (٤) «الأسفار الأربعة» ج ٩، ص ١٤١.

ما زعمه من وحدة الوجود أو الاشتراك التشكيكي، والتفاوت في الشدّة والضعف، ومفاسد كلامه كثيرة، وفيما حصل كفاية.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن [عيسىٰ][1]، عمّن ذكره قال: سُئل أبو جعفر عليه السلام: أيَجوز أن يُقال: إنّ الله شيء؟ قال: نعم، يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه﴾.

أقول: سبق مثله مع بيانه وأنه لا يتّم التوحيد وثبوته له إلّا بإخراجه عن الحدّين: حدّ التعطيل ذاتاً وصفةً وفعلاً وعبادةً، فالشرك تعطيل ونفي وإبطال، وكذا التشبيه، وفطرة الوجود تُحيلُه وتنزّهُه عنه، وإلّا لم يُعرَف الصانع من المصنوع، فراجع ما سبق.

وقال محمد صادق: «علمتَ معنىٰ التعطيل والتشبيه غير مرّة، والحقّ أنه تعالىٰ منزّه عن الإمكان والممكنات بالذات، وأنه تعالىٰ محيط بالأشياء بالعلم الحضوري، ومتّصف بصفات الأشياء بالعرض والتبع».

أقول: عرفت كلامه وبطلانه عقلاً ونقلاً، وأنّ تنزيهه تعطيل وتشبيه، متفرّع علىٰ القول بوحدة الوجود والمناسبة الذاتية والرابطة بين الذات وآثارها، بما لا يخفىٰ علىٰ مسلم.

وكفىٰ قوله هنا بأنّه منزّه عن الإمكان والممكنات بالذات، وأنه تعالىٰ مُحيط بالأشياء بالعلم الحضوري، ومتّصف بصفات الأشياء بالعرض والتبع، تعالىٰ الله عمّا يصفون ويُلحدون، ومثل نص: (كنت سمعه ... ويبصره)[2] و(لنا مع ربّنا حالات)[3]... إلىٰ آخره، وما ماثلهما، ليس كما توهّموا وحرّفوه به، والنصوص والبراهين تُحيله، وسيأتي في المجلّدات اللاحقة مكرراً إن شاء الله تعالىٰ.

❋ ❋ ❋

---

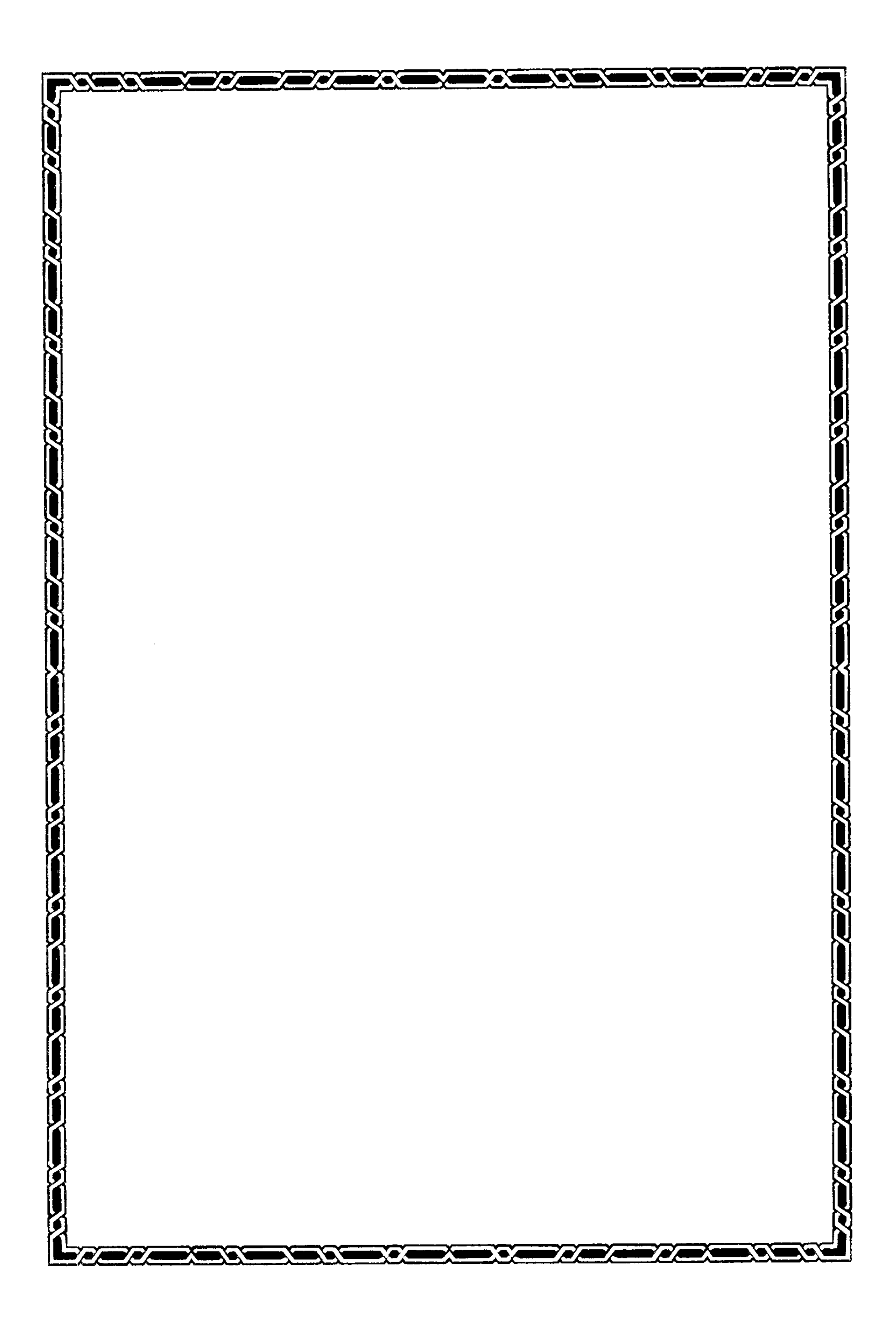
(١) في الأصل: «موسىٰ».

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلي» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٣) «شرح العرشية» ج ٢، ص ١٣٢، وفيه: (لنا مع الله حالات)....

الباب الثالث

أنه لا يُعرف إلّا به



أقول هذا هو الباب الثالث من كتاب التوحيد، وأحاديثه ثلاثة.

ولا خفاء في شمول هذا الوارد في النصوص لجميع طرق معرفته وما يعرف الله به، وهو معرفته والدلالة عليه بالآثار، ذاتاً أو طبيعة أو حركة أو تجدّداً ـ إلىٰ غيره من أحوال الممكن وصفاته ـ أو من ظهوره ـ نفس كونه أثراً ـ وظهور الصانع به، وجميعها يصدق عليها أنّك عرفته به، فما سوىٰ الله مخلوق له، وهو يدل علىٰ خالقه، ولا قديم معه، لا ذاتاً ولا صفةً ولا معنىً.

وأمّا بيان أنه تعالىٰ لا يُعرف إلّا به، فلا يمكن لأحدٍ معرفته بدون تعريفه، لأنه لا شركة له مع غيره، ولا مضاددة، فلا يُعرف بها، ولا قاهر له وعلّة فيعرف بها، ولا غير له، فلا يُعرف بغيره، فإنّه فرع ثبوت الغير.

وليس معه غيره رتبة، حتىٰ اعتباراً، وإن غاير غيره حقيقة ووجوداً وصفةً، لكنّها مغايرة صفة لا مغايرة عزلة، فلا معه غيره، لا بموافقة ولا بمضاددة، وإذ لا غير فلا يُعرف إلّا به.

والمُعَرِّف الغيري لابدّ وأن يكون مبايناً، مضادداً أو مناددداً، بخلاف ما إذا كان بالشيء ومن الله، فهو بتعريفه وبيانه، وهو دون مقام الذات، ولكون ـ حينئذٍ ـ المعرفة معرفة توصيفية، لا اكتناهية إحاطيّة.

وممّا سنتلوه عليك ـ هنا وخلال الأحاديث ـ يظهر لك معناها، ومعنىٰ الدليل اللمّي

والإنّي في معرفته تعالىٰ، وأنّ اللمّي في نفس الأمر إنّي، فيرجع دليل معرفته للإنّي، لا كما قاله أهل التصوف وأتباعهم من أهل الإسلام: من رجوع الإنّي إلىٰ اللمّي، فإنّه متفرع علىٰ أصلهم وقاعدتهم المجتثة.

وكذا الجمع بين ما دلّ بظاهره علىٰ معرفته بغيره من آثاره، وعلىٰ أنه لا يُعرف بغيره، ولا اختلاف وتناقض في كلام الإمام عليه السلام، فإنّه من الله و إليه، ولا اختلاف فيه، وإن ظُنَّ في بادئ النظر.

واعلم أنّ معرفته تعالىٰ لا تصّح ولا يُمكن إحاطةً واكتناهاً، كما هو بديهي عقلاً ونقلاً، وسيأتي بعض ذلك؛ ومعلوم منافاة المعرفة لذلك، فبها لا معرفة، فإنّها تقتضي خمسة أشياء: معرِّف ومعرَّف ـ بصيغة الفاعل والمفعول ـ وتعريف ومُعرَّف به ومبلّغ مبيّن، وأين ذلك والإحاطة؟!

ومعلوم الفرق الجملي الظاهر بين قولك: أحطتُ بالشيء أو اكتنهته، وبين قولك: عرفتُه، فهي إضافة، والمضاف غير المضاف إليه، وغير النسبة، والمتضايفان مجتمعان في مقام التضايف، فهي معرفة دلالة بما ظهر له به، لا ذاتية اكتناهية.

وقول الملّا وأشباهه أتباع أهل التصوّف ـ في اتحاد الحقيقة، وأنّ الفرق بالصفة المفهومية، وإليها يُرجعون معنىٰ معرفته به، وهو في نهاية السير، ضلال، بل [ـ] وسيأتي إن شاء الله، ولو كان كذلك قامت به الحوادث وكانت الحقيقة واحدة وتكثر، وغير ذلك ممّا يبطل قِدمه وأحديّته.

ولو كانت معرفته تعالىٰ به ـ كما زعمه الضالّون ـ ما قال عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[1] والفرق ظاهر بين: عرفت الله وأحطت به، حتىٰ إنه روي: (ما نزل كتاب من السماء إلّا وفيه: من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[2] وعنه عليه السلام: (أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه)[3] وقال عليه السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها)[4].

وقال علي عليه السلام في الخطبة اليتيمة: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله وألجأه الطلب إلىٰ شكله،

---

(١) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «مشارق أنوار اليقين» ص١٨٨؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص١٠٢، ح١٤٩؛ «الغرر والدرر» ص٥٨٨، الرقم: ٣٠١.

(٢) انظر: «المبدأ والمعاد» ص ٧.

(٣) انظر: «جوامع الكلم» طبعة حجرية، ج ٢، ص١٢٧.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

ورجع من الوصف إلىٰ الوصف)[١].

فلو كانت [حقيقته][٢] ذاته تعالىٰ إذا جرّدها عن صفات الإمكان وقيوده ـ وعليه فسّروا الحديث وستسمعه ـ لم يكن نهايته للممكن وهو مثله، ولم تنحصر المعرفة بمراتبها في معرفة النفس، ولم يصدق قوله عليه السلام : (تجلّىٰ لها بها) وقوله عليه السلام : (إنّما تَحُدُّ الأدوات أنفسها وتُشير الآلة إلىٰ نظائرها)[٣] وأشباهها، قال الله تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ الآية[٤] ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[٥].

وفرقٌ بين آية الشيء، أو معرفته بآيته، وبين أحطت بذاته، أو رأىٰ ذاته، فإذن المعرفة معرفة دلالة، وهي أكثر ظهوراً ودلالة في النفس، ولهذا أحال الله عليها كثيراً، لكونها الأقرب إليك والأجمع والمطابقة للكتب.

والمراد بها: صورة الإنسان في الكتاب الجامع، وأول مخلوق، مطابقةً لتوحيده، والسائر فيها | والطريق | متّحِدان بوجه، فأنت تُلاحِظ النفس وتستدل بها من حيث قيودها وصفاتها وأحوالها، غيباً وشهادة، أو من حيث كونها أثراً، [لأنها مثال][٦] وصفة الظهور، فإنّ ظاهر قوله: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه) إمّا أنها لازمة مساوية أو هي نفس المعرفة، لقوله عليه السلام : (فقد عرف ربّه)، فجعلها عليه السلام نفس المعرفة، فهي لا تقع علىٰ مجهول، ولا قديم مع الله، والخلق يدلّ علىٰ ذاته ـ ذاتاً وصفةً ـ فلابدّ وأن تكون نفسها، ولذا كانت معرفته تعالىٰ فطرية، ودلّت الأشياء عليه ـ تعالىٰ ـ بذواتها وجميع حدودها، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما أو معهما، فلو لم تكن حقيقته هي نفس المعرفة لم تعمّ الدلالة، ووقعت إمّا علىٰ مجهول أو قديم ليس بصنعه، فهي تدل علىٰ صانعها.

والذي أوقع مثل الملّا ـ ونظائره ـ في التيه، رجوعهم إلىٰ كلام ابن عربي، رجوع تقليد واعتقاد، وتوهّم من بعض الأحاديث ـ مثل: (اعرف نفسك يامسكين تعرف ربك، ظاهرك للفناء وباطنك أنا)[٧] ـ بحمل الظاهر علىٰ الأعدام الإمكانية والتقييدات الظاهرة، وبعدم

---

(١) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١، باختلاف. (٢) في الأصل: «حقيقية».

(٣) «التوحيد» ص٣٩، ح٢؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص٢٣٠، ح٣.

(٤) «فصلت» الآية: ٥٣. (٥) «الذاريات» الآية: ٢١.

(٦) في الأصل: «لأنه قال».

(٧) «مشارق أنوار اليقين» ص١٨٨؛ «شرح العرشية» ج١، ص١٣٣، وفيه: (أيّها الإنسان) بدل: (يامسكين).

ملاحظتها يظهر أنها حقيقته تعالىٰ، وبحمل (**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**) أي: حقيقة ربّه، فجعل حقيقة نفسه حقيقة ربّه، وهذا أيضاً لا يساعده عقل ولا نقل، حتىٰ نفس هذه الأحاديث وما ماثلها.

وعرفتَ الفرق بين قولك: أحطتُ بالله وعرفتُ الله، وعرفتَ أنّ المعرفة نفس نفسك وأصل الفطرة، ونفس شبح التوحيد وآيته، وأين هذا والإحاطة؟ بل وممّا يبطل إرادة ذلك: أنّ معرفة النفس ـ بجميع مراتبها الأثريّة بشقوقها ـ نفس معرفة الربّ، سواء كانت بالنظر إلىٰ نفس النفس وذاتها، أو نسبها الداخلة والخارجة، وبحسب النظر إلىٰ ظهور الظاهر بها، وكونها نفس الظهور والأثر الدالّ ومعاينه، وهو وجه من مشيئته.

ولو كان المراد بها معرفة الذات بأحديّتها كانت نفس آثارها، ولا قائل به، إلّا من يقول بأنه تعالىٰ نفس الموجودات والآثار، وهو ساقط عندهم، فإذا لحظته بنفس كونه أثراً ـ ووجهاً من فعله ـ فهي الإنيّة الظهورية المرادة من قوله: (**وباطنك**)، لا الإنيّة الأحديّة، فلذا عبّر بـ(**أنا**) وهو مقام الوحدة الفعلية الحادثة الدالة، وهي المرادة من قوله تعالىٰ لموسىٰ: ﴿ **إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** ﴾[1].

ويدل عليه صريحاً حديث: (**لنا مع ربّنا حالات، نحن فيها هو، وهو نحن، وهو هو، ونحن نحن**)[2] فكقولك: القائم زيد، إلّا أنه صفة، فهي إنيّة ظهور لا اكتناه، كقولك للحديد المحمي: نار، بسبب الصفة الفعلية فيها ـ لا أنها حقيقتها ـ بل لصفة الظهور، فهذا ونحوه رجوعه [إلىٰ ذلك][3] ـ ونسبت للذات لذلك ـ ورجوعها لفعله. وجميع المعارف ـ بمراتبها ـ ترجع إلىٰ وجوه معرفة النفس ـ كما سبق ـ إلّا إنها بحسب الدلالة:

وجوه معرفة النفس

الوجه الأول: * المعرفة الإجمالية ترجع إلىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: معرفتها من حيث كونها أثراً للغير، وهو يدل علىٰ مؤثر لزوماً، كالمستنير ودلالته علىٰ منير، و الأثر علىٰ مؤثر، كالقَدَم علىٰ سير وسائر، والمتحرك علىٰ

---

(١) «القصص» الآية: ٣٠.

(٢) «شرح العرشية» ج ٢، ص ١٣٢، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «لي لذلك». (*) في الأصل: «الاولى».

حركة ومحرّك، فتنظر الأثر بأثريته وأنه دالّ علىٰ غيره، وله طرق كثيرة، ترجع لتلك العبارة الجامعة: كحدوثك بعد إذ لم تكن[١] ولا أحدثك مثلك ولا من ذاتك ـ أو من جهةٍ تنفكّ في الحالات والصفات، في الكيف أو الكم أو العزم أو في الأصلاب أو الأرحام إلىٰ غير ذلك ـ كرضاك بعد غضبك[٢] وبالعكس، وكذا فيهما ذاتاً وصفة أو حالاً إلىٰ باقي المصنوعات، إذ الكل [صفته][٣] فتعمّ الدلالة، وإن تفاوتت شدّة وضعفاً بحسب الرتبة الوجودية، وحصر شؤونك الأمرية والعقلية ـ والروحية والنفسية والمثالية والجسمية ـ ممّا يطول.

وما ذكره العلماء لا يخرج عنه من أدلّة الآثار، وداخلة في معرفته به، وأنّ نفس المعرفة نفس معرفة النفس، من جهة المعرفة، ولا يجوز النظر إلىٰ الأثر بحسب ذاته، مع قطع النظر عن دلالته والأثرية، فإنّه لا يُفيد معرفته ولا يُوصل لها، وقد توجب فسقاً أو كفراً، وهذا سبب مذاهب أهل الضلال والكفر والشرك، من التقييد بمعرفته وكماله فحسب.

وليس للممكن شيء من نفسه، بل هو محض القبول، ولا يخرج عن الإمكان بوجوده، بل مفتقر لله حتىٰ في إمكانه، وللملّا وكثير من علماء النظر في الإمكان خبطٌ، لا فائدة في نقله هنا طويناه استعجالاً.

المرتبة الثانية: أن تعرض عن ملاحظتها بهذه القيود والجهات، حتىٰ جهة وجودها نفسها، من حيث كونها صفة ظهور لك بك، ونفس الخطاب الشفاهي الحالي، وليس حقيقة فوقها. وحينئذٍ عرفته به، به لا بنفسك من جهة الأثرية، وهي ظاهر هذه المعرفة وأسفلها، وهي الإنيّة التي هي كنه العبودية، وهي الربوبية إذ مربوب، ولم يعرف في جميع ذلك بصفات خلقه، كالحدود والتحديد ـ وباقي صفات الإمكان، وهي التي [تعني][٤] معرفته بخلقه، أي بصفة خلقه ـ فإنّه ينافي الوجوب، وهو خالق غير مخلوق.

ولمّا كان ظهور الذات بغيب الصفة ـ وإن كان بالفعل ـ لم يكن ملاحظة للصفة بحسب نفسها ودلالتها بحسب قيودها ـ وسبق بعضها ـ وهي سبحات الجلال، والموهوم الذي أمر

---

(١) إشارة إلىٰ قوله عليه السلام في أوّل كتاب التوحيد: (نشوءك ولم تكن)... إلىٰ آخره، انظر: «الكافي» ج١، ص٧٥، باب حدوث العالم، ح٢.

(٢) إشارة إلىٰ قوله عليه السلام في أوّل كتاب التوحيد: (ورضاك بعد غضبك)... إلىٰ آخره، انظر: «الكافي» ج١، ص٧٥، باب حدوث العالم، ح٢.

(٣) في الأصل: «صفة».

(٤) في الأصل: «تفني».

علي عليه السلام بمحوه ـ كما في كلام علي عليه السلام لكميل في بيانه حقيقة المعرفة[١] ـ وأجوبة علي عليه السلام لكميل متّحدة معنىً، ولكنه عليه السلام نوّع العبارة؛ قصداً لزيادة الإيضاح، ويحتمل الإشارة إلىٰ مراتب المعرفة، وأفردنا الكلام عليه في رسالة منفردة.

وحينئذٍ ظهر لك معنىٰ كلام الحسين عليه السلام في دعاء يوم عرفة[٢]، مع عدم منافاته للأمر بمعرفته بالأثر، بل لا خروج عنه، فاللمّي الإضافي في مقامه إنّي، فإنّه تعالىٰ ما ظهر لأحد إلّا بأحرف وجوده، وبتجلّيه له به بمقام الفؤاد، ووجهه من المشيئة، ومن دونه من المقامات التقييدية، وكلّها وجوده من بدء وجوده، وهو وجه من أمره.

ولمّا كان الإنسان مفتقراً للمدد دائماً فهو طري ـ وكذا المدد، فلا قطع لجوده ـ فهو دائماً يستمد من إمكانه لكونه، فعبّر في بعض الأحاديث[٣] السابقة بالفناء في الظاهر، وهو آية الباطن ودليله، ولم تكن نهاية للمعرفة، وكانت مراتب، وقبلت الشدّة والضعف، لأنّها معرفة دلالة لا إحاطة، ولكنه لم يعبّر في آخر الحديث بالفناء.

والممكن لا يفارق الإمكان، وإمكان كل شيء أعم من كونه، والوجه فيه أنه إذا عرف الله أوّلاً بجهة كونه والأثر الدال، ثمّ صعد منه إلىٰ معرفته من نفس الدلالة وبمجرّد الصفة الدالّة، معرضاً عن اعتبار الاعتبارات الجزئية، فهو حينئذٍ رجع مستديراً علىٰ نفسه، ومن الوصف إلىٰ الوصف، وهو مقام فؤاده وذكره الأوّل، فتناهىٰ من وجه، وبقي صاعداً في مراتب الكمال بإمداد الله، فلذا لم يعبّر بالفناء في عجز الحديث، لأنه ينافي أسباب التنقّل التغييري والفنائي.

وكذا هو في أول معرفته ونظره للأثر، فإذا جرّد نفسه عن ملاحظتها ـ وانتقل إلىٰ دار الآخرة ـ فارقَ الأعراض، والأعراض من الزمانية، وكان باقياً بأسباب البقاء.

والدنيا والآخرة كلاهما عن عمد وإتقان، لا عن اتفاق، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴾[٤] والبقاء ـ في جميع ذلك ـ بإبقاء الله وإمداده، قال عليه السلام: (خلقتم للبقاء لا

---

(١) انظر: «جامع الأسرار» ص٢٩، وفيه: (صحو الموهوم مع محو المعلوم).

(٢) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠ ـ ٦٦٢.

(٣) «مشارق أنوار اليقين» ص١٨٨، وفيه: (ظاهرك للفناء وباطنك أنا).

(٤) «المؤمنون» الآية: ١٧.

للفناء، وإنّما تنقلون من دار إلىٰ دار)[1] فيبقىٰ التنقل في مراتب الكمال بالإمداد، بما يناسب تلك الأسباب، من غير مفارقة أسباب من يصلح للبقاء كما في الدنيا، فإنّ هذا الموت لا يقع في الآخرة.

الوجه الثاني:* أنّ العارف ـ في بدء معرفته ـ معرفته معرفة أثريّة، فإذا ترقّىٰ فيها حتىٰ شابه أوائل علله ـ بظهور صفة فعله له بوجه من وجوهه، وصدق عليه أنه عرف به ـ لم تكن له ـ حينئذٍ ـ ملاحظة لنفسه ولا لوجودها ـ لا أنه لا وجود له حينئذٍ وكان هو وجود الله كما زعمه أهل وحدة الوجود[2] وألحدوا في أسمائه ـ وهذه مرتبة الفناء، أي في فعله ـ بظهور صفته الفعلية ـ لا في الذات الأحديّة، كما زعمه الضالّون، كما يقال للمحمي علىٰ النار: إنّه نار؛ لفعله مثل فعلها وظهور صفتها فيه، لا أنها نار حقيقة، وإلّا لم نقل: محمي بها ويفعل فعلها، وهو فناء انقطاعي، وغلبة مقام الفعل وفاعلية الفاعل، لا أنه هو هو.

لكن ظهور الذات بالصفة، حين ملاحظة الصفة بغيبها، ولا يبقىٰ اسمها، وإن كان الظهور بها، وإلّا لقلت مثلاً في قائم: قياماً، وكان مفعولاً مطلقاً لا اسم فاعل، واشتقاقه من الفعل وظهوره به، ولذا وجب تأخير الفاعل عن الفعل.

ولم يتجلّ الله لأحد بذاته، بل بما ظهر له به، وهو فعله، فقائم وفاعل وجاعل بصفة القيام والفعل والجعل، وقائم مثلاً ظهور بجهة القيام، وكذا جاعل، وإلّا كانت قائمة دائماً أو جاعلة لو كان بالذات، وأنت تصفها بها وبنقيضها.

فهذا مقام الفناء ومعناه ومعرفته به لا كما قالوه[3]، ولذا نفىٰ الله الرمي عن الرسول ﷺ، حين أثبته له، فقال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[4] وقال تعالىٰ: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ

---

(١) انظر: «التفسير المنسوب إلىٰ الإمام العسكري» ص١١٧، ح٦٠، وفيه: (ما خُلقتَ أنتَ ولا هم لدار الفناء، بل خلقتم لدار البقاء)؛ كذلك انظر: «الاعتقادات» ضمن «تصحيح اعتقادات الإمامية» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد»، ج٥، ص٤٧، وفيه: (ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء).

(*) في الأصل: «الثالثة».

(٢) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج٢، ص٥١٢ – ٥١٥؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج١، ص١٣ – ٢٩؛ «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٦٢، ٦٨، ٦٩.

(٣) انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج٢، ص١٢٩١، «فناء».

(٤) «الأنفال» الآية: ١٧.

الله بِأَيْدِيكُمْ ﴾[١] وحديث قرب النوافل[٢] مشهور، فأثبت فيه كونه سمعه حين أثبت سمعاً له، ونفىٰ عنه حين إثباته، وكذا في الباقي لاختلاف الجهة، وأثبت وجودهم حال المعيّة في قوله: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾[٣]، فهي معيّة ظهورية وإحاطة له به، لا كما يقوله أهل التصوّف[٤] فيها وأتباعهم[٥].

وكيف يجري ذلك في الذات، ولا نسبة [فيها] ولا لا نسبة ولا جعل ولا لا جعل؟ بل جميع ذلك لفعله ينسب، القائم به قيام صدور، لا تقويم ولا عروض ولا لزوم ونحوها، بل قيام [ظهور] ـ كما عرفت ـ وهو بما ظهر له به، ولم يرفع يده ومدده عنه تعالىٰ.

ثم اعلم أنّ بعض الطلبة فسّر النفس المذكورة في الأحاديث السابقة بالنفس المجرّدة، حتىٰ قاسوا قيامها بالبدن ونسبتها له كقيام البارئ به ونسبته له، وهو غلط علىٰ غلط.

وليس معرفة الدلالة خاصة بالنفس المجرّدة، ولا بجزء من بدنه دون آخر، ولا ببدنه دون روحه، بل هي عامة جملة وفرادىٰ، وبحسب نسبة بعض أجزائه إلىٰ جزء آخر منه أو إلىٰ الأمور الخارجة. وليس خاصاً استعمال النفس بما ذكر، بل لها معانٍ متعددة، ولو سُلّم فالقرينة من هذه الأحاديث النافية لإرادة ذلك ـ وأنّ المراد منها حقيقتك، ومجموع ذاتك في كل مقام وجودي ـ ظاهرة ممّا أشرنا لك، ومن [أهمية][٦] الفائدة وأعميتها وغير ذلك.

فتعيّن إرادة مجموع حقيقة الذات، ففي عالم الأجساد المادي: هو مجموع هذا الجسد المشاهد، ولا شيء وراءه، وفي عالم المثال ـ إذا اعتبر في مقامه ـ: هو مجموع مثالها وخيالها، وفي عالم الصور: مجموع [صورها][٧]، وفي عالم المعاني: هو مجموع معانيها، وفي مقام الأفئدة: هو نفس بدئه، وهو الصورة الإنسانية المطابقة لصورة التوحيد والقبس، وفي الجهل: صورة النكري مطابقها الجهل المركب، وفي كل مقام تعتبرها فيه هو هي لا غير، وكل لاحقة هي السابقة أو بالعكس، بعد اعتبار الستة صعودا أو نزولاً، وإطلاق

---

(١) «التوبة» الآية: ١٤.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨، «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٣) «الحديد» الآية: ٤.

(٤) انظر: «تفسير القرآن الكريم» لابن عربي، ج ٢، ص ٥٩٩.

(٥) انظر: «تفسير القرآن الكريم» لملّا صدرا، ج ٦، ص ١٧١.

(٦) في الأصل: «ائمته». (٧) في الأصل: «صورتها».

الإنسانية أو النفس عليها علىٰ سبيل الحقيقة بعد الحقيقة، وفي كل مقام تراه فيه تقول: هذا فلان، لاتحاد المادة والتغيير في الصور ـ ولا يضرّ ـ وهي مكانات المادة، ولا يراد بالنفس أيضاً نفس هذا الجسد خاصة.

فسبحانَ مَن تعرّف لكلّ شيء ودلّ عليه كل شيء، وظهر بظهوره تعالىٰ للأشياء ـ بها لها ـ كل شيء، فصحّ ما سبق أنه لا يُعرف الله إلّا به، وغيره إنّما يعرف به، وأنه نفس معرفته؛ لأنه نفس هذا التجلّي الصفاتي، ولا حقيقة للشيء غير هذا الظهور، فصحّ أنك لا تعرفه إلّا به، ولم تعرفه بغيره، ولهذا حين نظرك لمرتبة لا تفقده من غيرها، قال الله تعالىٰ: ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ﴾[1]، والله واحد وصنعه واحد، وكذا نسبة صنعه لمصنوعاته، وهذا التعدد لا ينافي وحدة الصادر، ولا تفاوت النسبة لترتّبها.

اختلاف العلماء

في معنىٰ قوله ﷺ: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)

واختلف العلماء في معنىٰ قوله ﷺ: (مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه) كما يظهر لمراجع الدُرر[2] للشيخ يوسف البحراني، والشيخ البهائي[3] وغيرهما[4]، وذكروا فيه وجوهاً فيها وجه، ولنذكر جملة منها:

الوجه الأوّل: أنّ هذا منه تعالىٰ من باب تعليق المحال علىٰ المحال، [لأن] معرفة النفس محال، وكذا معرفة الرب، إذ المعلّق علىٰ المحال محال.

وهذا باطل؛ فمعرفة النفس ليست محالاً، وكذا معرفة الله تعالىٰ، لأنه ليس المراد بمعرفته الاكتناه، بل معرفة الدلالة، وهي الصورة التي تعرف لنا بقدر طاقتنا، وهي معرفة رسمية واسمية لا اكتناهية، وكان هذا أصله لأهل التصوف والقائلين بأنّ الممكن هو الله إذا جرّدته عن مشخصاته، وحينئذٍ وجوده هو وجود الله تعالىٰ، فهو تعالىٰ كل الأشياء، وهذا باطل.

---

(١) «الملك» الآية: ٣.

(٢) لم نعثر عليه في النسخ الخطّية المتوفرة لدينا.

(٣) انظر: «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص ٥٠٠، وقد جاء فيه أنه ذكر الأقوال في المجلّد الرابع من «الكشكول»، وهو غير متوفر لدينا.

(٤) «شرح مائة كلمة لأميرالمؤمنين» ص٥٧؛ «جوامع الكلم» طبعة حجرية، ج٢، ص١٢٨، وقد ذكر فيه الوجوه الثمانية.

وأيضاً لا شك عقلاً ونقلاً أنّ الله أشهد محمداً ﷺ خَلْق السماوات والأرض، وخلق نفسه، فكيف لا يعرفها، وهم أركان الخلق وأعضاده؟! وأي مسلم يجسر أن يقول: إنّ محمداً ﷺ لا يعرف نفسه ولا غيره، وهو الولي المُطلق، والعلل الأربع للمصنوعات، فما أشدّ جهل صاحب هذه الجرأة؟! وكيف لا يعرفها وهي التي تعرّف له بها؟! فهي وجه معرفته.

ويجب في ما به المعرفة والتعريف كونه معلوماً للمعرَّف ـ بصيغة المفعول ـ غير جاهل له؛ لأنّها معرفة دلالة لا إحاطة. فلابدّ وأن يعرفه ويعرف نفسه، بل هذا يجري في كثير من الخلق ـ غيرهم عليهم السلام ـ من الأنبياء والأولياء وغيرهم، في كلّ بحسبه.

هذا، ولا خفاء للفطن أنّ العرف والاستعمال، والعارف بأساليب الكلام، يبطل كونه من باب تعليق المحال علىٰ المحال، وكذا ما يتبادر من اللفظ، ولا يراد الاكتناه لمحاليّته، فلا يُطلب ولا يعلّق علىٰ الممكن ـ وهو معرفة النفس كما عرفت ـ فإنّه يقلبه إلىٰ الإمكان، وهو محال كما لا يخفىٰ.

بل نقول: ممكنة، لأنّها معلقة علىٰ الممكن، والمعلّق علىٰ الممكن ممكن، وهي معرفة التوصيف لا الاكتناه، فاتّضح بطلان هذا الوجه عند كل عاقل، إلّا عند المعاند المتصوّف، وإن أيّده بعض من تكلّم في هذا الحديث جهلاً.

الوجه الثاني: ما زعمه بعض جهّال أهل التصوّف أنّ المراد بالنفس: الربّ تعالىٰ، بناءً علىٰ اتحاد الحقيقة والوجود.

وبطلانه بديهي كما سبق ويأتي مكرراً.

الوجه الثالث: أنّ النفس من لوازم ذات الله، أو هي محل لها أو حالّة فيه أو صورة، فلذا قال ذلك.

وكلّها أقوال ساقطة.

الوجه الرابع: أنه كما قال النبي داود عليه السلام: (**من عرف نفسه بالجهل عرف ربّه بالعلم**) وهكذا في باقي الصفات.

وهذا حسن بوجه ظاهري عرفته، وهو من الوجوه الأثرية التقييدية، بالنظر إلىٰ مظاهر الصفات ودلالتها، وتصحيحه في نفس الأمر بإرجاعه لما قلنا ـ وسيأتي أيضاً إن شاء الله ـ لرجوع سائر أنواع المعارف إليها.

الوجه الخامس: معناه من عرف نفسه أنها غير ممازجة لبدنه ولا خارجة عنه وأنها مبدؤه ـ إلىٰ آخر وجوه [النسبة][1] والعلاقة ـ وغير مشاركة له في الغذاء، وأمثاله من صفات الإمكان، عرف ربّه بالنسبة لخلقه مثلها، فهي مزايلة صفة، كالمستنير بالنسبة إلىٰ المنير.

فمع التصحيح هي بعضها ولا تحصىٰ، خصوصاً إذا أردت بالمعرفة في الحديث المعرفة الكاملة.

الوجه السادس: قيل: معناه من عرف نفسه بالمصنوعية عرف أنّ له صانعاً، ومن عرف أنه أثر عرف أنّ له مؤثراً، وهكذا.

وعرفت أنّ هذه معرفة أثريّة، وترد أيضاً لمعرفة النفس وهي جامعة، لكنّها ليست معرفة الدلالة بحسب الجامعيّة الكاملة، كما أشرنا لها.

الوجه السابع: من عرف نفسه في قوله: روحي وجسدي ويدي ورجلي وهكذا، والمضاف إليه هذه وما شابهها غيرها، لاستحالة إضافة الشيء لنفسه، فمن عرف المعبَّر عنه بضمير المتكلّم عرف ربه في قوله[2]: (عبدي) و(أرضي) و(سمائي) وما أشبهها.

وهٰذا القائل يريد بالنفس: النفس الناطقة، وأصلها من فاضل العقل، وهي كرسي بالنسبة [إلىٰ][3] العرش، وعودها له عود مجاورة، لا ممازجة واتحاد حقيقة، كما زعمه الملّا[4] وأشباهه في صيرورة النفس في النهاية عقلاً ـ [ونقلاً] ـ بالفعل، فإنّه خطأ، وهي اللوح المحفوظ في عالم [الغيب][5].

الوجه الثامن:* أنّ معناه من عرف نفسه بإنيّته لم يعرف ربّه، لأنّها ظلّه، وهي لا توصل لمعرفته، وإذا كانت بجهة الأثرية عرفته ـ لأنّها من فعله، وأثر الشيء يدل عليه ـ معرفة دلالة لا إحاطة، فلم تطلب، وإنّما طلبت الأولىٰ، ولمّا عمّت دلالة الأشياء عليه من وجوه لا تحصىٰ كان لهذه وجه في الجملة.

---

(١) في الأصل: «النسبية».

(٢) إشارة إلىٰ الحديث القدسي: (لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن)، انظر: «بحار الأنوار» ج٥٥، ص٣٩.

(٣) في الأصل: «وهو».

(٤) «الأسفار الأربعة» ج٨، ص٣٠٥ – ٣٠٦؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٧٨، ٥٧٩.

(٥) في الأصل: «الغير».

(*) هو مختار المؤلف.

ومعرفة الله، وإن رجعت ـ من حيث الجملة ـ إلىٰ طريقين، بل إلىٰ معرفته بما ظهر بمقام الفؤاد، وهو نور من صبح الأزل، ومقام الوصف بالصفة، بل هي نفس الصفة، ويدخل تحتها باقي المراتب، وما تعرّف في حقائقهم وقبوله ـ بالاعتقاد أو العمل أو القول ـ في مراتب أكوانهم، وكلّها داخلة في معرفة التوصيف في جميع مقاماتها، وتنتهي فيها إلىٰ الاستدارة علىٰ نفسها؛ لعدم خروجها عن الإمكان، وكلّما وصلت لمقام بدأ غيره لها وهكذا، ولرجوعها أخيراً إلىٰ نفس الظهور لك.

قال ﷺ: (من عرف نفسه)... إلىٰ آخره، لأنه تجلّىٰ له به، فأوجده وانوجد في مقامه، وعرفه بمقامه، فاستدار علىٰ نفسه بجهة أمره، فيبرز له من غيب إمكانه لكونه بأمر ربّه، ولا نهاية له، إذ لا نهاية لجوده وإمداده، وسيأتيك في النصّ: (خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[1] وفي كلّ شيء وجه منها، وهي الكاف المستديرة علىٰ نفسها، فاستدارة العارف علىٰ نفسه لا نهاية، ودورانه علىٰ علله بما ظهر له به في مقامه، فإنّ نظر الله للعبد إنّما هو بما ظهر له به، ونظر العبد إليه بما عرف في نفسه، بما ظهر له به.

ومن وجوه كلامهم المراد لهم: أنّ الإمام يُطلق عليه النفس، وفي بعض الزيارات لعلي عليه السلام: (السلام عليك يا نفس الله القائمة فيه بالسنن)[2] وورد تفسيرها به في قوله تعالىٰ: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ الآية[3]، وقال ﷺ لعلي عليه السلام: (أنت نفسي التي بين جنبي)[4] وأضافها له تعظيماً وتشريفاً وتنويهاً؛ لمطابقته لأمره في جميع الحالات، ولكونه مقام التفصيل عبّر عنه عليه السلام بالنفس، لأنّها من العقل وهو الإجمال، وكالكرسي والعرش، فهو هاد لشريعة محمد ﷺ ومفصّلها، والقائم المميّز بمحمد ﷺ، ومَن عرفه اهتدىٰ وعرف الرسول ﷺ وواجب الوجود، فبهم المعرفة والبيان والتعريف، بل لا تتمّ معرفة الله إلّا بمعرفتهم عليهم السلام؛ لاحتياجهم إلىٰ واسطة ومبلّغ مبيّن، لوجوه:

منها: أنك تقول: إنّ الله معرّف ذاته لغيره، وهذا بالتعريف والمعرفة، وليس هي عين

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٤، ح ٤، وفي «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٩٧، ص ٣٣١، ح ٢٩ صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «المائدة» الآية: ١١٦.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ٢٩٧، ح ٥٣، وفيه: (لأنّك منّي كنفسي، روحك من روحي).

الذات، ولا هي مبدأ اشتقاق الاسم والصفة الفعلية، وكما تطلق علىٰ اللفظ كذا علىٰ الذات، بل هي الأصل، فهم أسماؤه الحسنىٰ وأمثاله العليا، وبهم المعرفة والتعريف، وسيأتي زيادة في باب المعبود[1] وغيره.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[2] والله فاعل بمشيئته وفعله، فتدبّر، فلا منافاة بين قولهم عليهم السلام: (اعرفوا الله بالله)[3] وبين قولهم عليهم السلام: (بنا عُرف الله وعُبد، ولولانا ما عُرف)[4] بل الأحاديث مُتّفقة، بل لابدّ من الأمرين.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة، وأُولي الأمر بالأمر بالمعروف والعدل والإحسان، ومعنىٰ قوله عليه السلام: اعرفوا الله بالله، يعني: أنّ الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر والأعيان، فالأعيان: الأبدان، والجواهر: الأرواح، وهو جلّ وعزّ لا يشبهُ جسماً ولا روحاً، وليس لأحدٍ في خلق الروح الحسّاس الدرّاك أمرٌ ولا سبب، هو المتفرّد بخلق الأرواح والأجسام، فإذا نفىٰ عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح فقد عرف الله بالله، وإذا شبّهه بالروح [أو البدن] أو النور فلم يعرف الله بالله﴾.

أقول: وفي التوحيد[5] مثله، وفيه أيضاً: في حديث الجاثليق الذي قدم المدينة مع مائة من النصارىٰ، وسأل أبا بكر فلم يُجبه، ثم أُرشد إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وكان ممّا سأل أن قال له: عرفتَ الله بمحمد أم عرفتَ محمداً بالله؟ فقال علي بن أبي طالب عليه السلام: (ماعرفتُ الله بمحمد صلى الله عليه وآله ولكن عرفتُ محمداً بالله، حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طول وعرض،

---

(١) الباب: ٥ من هذا المجلّد.　　(٢) «الروم» الآية: ٢٥.

(٣) انظر: الحديث الأول من هذا الباب.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٦١، ح٣، وفيه: (وبنا عُبد الله ولولانا ما عُرف الله).

(٥) «التوحيد» ص٢٨٨، ح٥.

فعرفتُ أنه مدبَّر مصنوع باستدلال وإلهام منه وإرادة، كما ألهم الملائكة طاعته وعرّفهم نفسه بلا شبهة ولا كيف)[١].

وفي دعاء الصباح لعلي عليه السلام كما في الصحيفة العلوية[٢] وغيرها[٣]: (يامن دلّ علىٰ ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته).

وفي دعاء الحسين عليه السلام في يوم عرفة، كما نقله ابن طاووس وغيره من علمائنا، في كتب الدعاء: (إلهي تردّدي في الآثار يوجب بعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك، كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتىٰ يكون هو المظهر لك، متىٰ غبت حتىٰ تحتاج إلىٰ دليل يدل عليك ومتىٰ بعدت حتىٰ تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وحسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً، إلهي أمرت بالرجوع إلىٰ الآثار فارجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار، حتىٰ أرجع إليك منها، كما دخلت إليك منها، مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها، إنك علىٰ كل شيء قدير)[٤].

وقال عليه السلام في آخر هذا الدعاء: (وأنت الذي لا إله غيرُك، تعرّفت لكل شيء فما جهلك شيء، وأنت الذي تعرّفت إليّ في كل شيء فرأيتك ظاهراً في كل شيء، وأنت الظاهر لكل شيء، يامن استوىٰ برحمانيته)[٥] ... إلىٰ آخره. وما دعا به عليه السلام من أمثال هذه الكلمات، وما قاله آباؤه وأبناؤه الطاهرون، كقول علي عليه السلام : (كلّ شيء خاشع له، وكل شيء قائم به)[٦] وهو الظاهر فوق كل شيء والقاهر له.

واعلم رحمك الله أنّ الروايات والآيات الدالّة علىٰ الاستدلال علىٰ الله ـ وعلىٰ ثبوته وكماله ـ بمصنوعاته متواترة معنىً، كما سبق لك جملة كافية، وفي ما نقلناه هنا دليل، وكذا أحاديث هذا الباب، كيف وذاته لا تكتنه ولا تتصور؟!

فلا دليل يدل عليه إلّا آيات وجوده الآفاقية والأنفسية، صفة وذاتاً، جملة وفرادىٰ، كما سبق لك، غير أنّ مثل هذه الروايات صريحة في أنّ لمعرفة الله طريقين، ثانيهما: معرفته

---

(١) «التوحيد» ص٢٨٦، ح ٤، باختلاف. (٢) «الصحيفة العلوية» ص١٧.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٩١، ص٢٤٣، الدعاء: ١١. (٤) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «إقبال الأعمال» ص٦٦٢ صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩.

بذاته لا بغيره من الآثار، فيسميه الحكماء بالدليل اللمّي، و الأوّل: الإنّي.

أقوال العلماء واختلافهم في معرفة الله بالله

واختلف العلماء في معرفة الله بالله التي هي أوثق وأعلىٰ، بعد القطع بالطريقة الأُولىٰ ووثاقتها ـ أيضاً ـ لتصريح النصّ وقيام البرهان عليه كما عرفت.

وفي بعض خطب علي ﷺ: (**الحمد لله الدالّ علىٰ وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه علىٰ أزليته، وباشتباههم علىٰ أن لا شبه له**)[1]... إلىٰ آخره، وفي أُخرىٰ: (**بتشعيره المشاعر عُرِفَ أن لا مشعر له، وبمضادّته بين الأمور عُرف أن لا ضد له**)[2]... إلىٰ آخره، وستسمعها، ومثله في كلامهم كثير.

وفي الحديث القدسي: (**كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلق لأُعرف**)[3].

والذي أوجب لهم الاختلاف هو أنه تعالىٰ لا يكتنه ولا يُحاط به، وقد يُعرف بدون خلقه حتىٰ تعرّف خلقه به، وأنه لا دليل لمّي علىٰ وجوده تعالىٰ، إذ هو الاستدلال بالعلّة علىٰ المعلول، ولو كان للواجب علّة لم يكن واجباً، إلىٰ غير ذلك ممّا يوجب استحالته، فاختلفوا علىٰ أقوال:

القول الأول: * **ما قاله محمد بن يعقوب الكليني**[4]هنا، ونقله عنه أيضاً الصدوق ﷺ في التوحيد، حيث قال: «حدّثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقّاق قال: سمعتُ محمد بن يعقوب يقول: معنىٰ قوله: (**اعرفوا الله بالله**) يعني أنّ الله عز وجل خلق الأشخاص والأنوار والجواهر والأعيان، فالأعيان: الأبدان، والجواهر: الأرواح، وهو عزّ وجلّ لا يشبه جسماً ولا روحاً، وليس لأحدٍ في خلق الروح الحسّاس الدرّاك أثر ولا سبب، هو المتفرد بخلق الأرواح والأجسام، فمن نفىٰ عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح، فقد عرف الله بالله، ومن شبّهه بالروح أو البدن أو النور، فلم يعرف الله بالله»[5] انتهىٰ.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٥٢.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «جامع الأسرار» ص١٠٢؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٣، بتفاوت.

(*) في الأصل: «أحدها».　　(٤) «الكافي» ج١، ص٨٥، ح١.

(٥) «التوحيد» ص٢٨٨، ح٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

ولم يتكلّم فيه بشيء الصدوق ﷺ وإن كان له وجه آخر ستسمعه.

وملّا خليل في شرحه له بيّنه ولم يذكر وجهاً آخر، بل أزاد بإبهام.

وكذا الشارح **محمد صالح** نقل كلامه وشرحه خاصة، ونقل آخر البحث كلام الصدوق، وذكر العلّة في اقتصار المصنّف علىٰ ذكر الصفات السلبية في معرفة الله بالله.

قال: «ولم يذكر الثبوتية الذاتية، إمّا لكونها عند التحقيق راجعة إلىٰ السلب، فقدرته عبارة عن عدم عجزه عن شيء، وعلمه عبارة عن عدم جهله بشيء، كما قال علي ﷺ: (**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**)[1]، أو لأنّ التوحيد المطلق والإخلاص المحقّق لا يتقرّر إلّا بنقض جميع ما عداه عنه ونفي مشابهته للغير، ويسمّية أهل العرفان بمقام التخلية، وهو مقدّم علىٰ التحلية. والغرض من هذا الحديث تعليم كيفيّة السلوك إليه، والعقول قاصرة عن إدراك حقيقته، والوهم حاكم بمثليّته للمحسوس ومشابهته للمخلوق، فاقتصر عن السلب تنبيهاً للسالك علىٰ وجوب غسل درن الحكم الوهمي في شأنه تعالىٰ من الخيال، فهذا أهّم بهذا الاعتبار»[2] انتهىٰ باختصار.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ العلّتين لا يصلحان لها، أمّا الأولىٰ: فليست براجعة عند التحقيق إلىٰ سلب، نعم بحسب طاقتنا، ومن الطرق الموجبة لوصفه بها سلب النقائص، وهو معنىٰ ما روي من أن تقول: «عالم» نفيت به [الجهل][3] كما ستسمع[4].

ثم ونفي النقائص لازم لها، وهي السلب بمعنىٰ يجوز في قولي: لازم لا أنها حقيقته، كيف وهي والذات شيء واحد؟! فليس حقيقة علمه عدم جهله شيء، بل حقيقته ذاته، وكذا باقي | الصفات | الذاتيّة.

وليس معنىٰ كلامه ﷺ كما استشهد به، وإلّا لزم التعطيل عند التأمّل [الحاذق][5]، وهو قد نفاه أولاً. وكذا التوحيد المطلق الذي جعله خاصّاً بأهل العرفان ـ وهو متوقّف علىٰ نفي النقائص عنه ـ ليس خاصّاً به، بل توحيد العوام ـ وهو أقلّ المجزئ ـ لابدّ من نفي التشبيه

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص١٠٧، باختصار صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «العجز».

(٤) «هدي العقول» ج٦، باب معاني الأسماء، ح٧، وفي «الكافي» ج ١، ص١١٧، ح٧.

(٥) في الأصل: «الحادث».

فيه، وإلّا فلا توحيد.

ثم وكما ذكر السلب للتنبيه علىٰ نفي التشبيه، فكذا ذكر الصفات الذاتية لأجل نفي التعطيل أيضاً، مع أنّ الأحاديث السابقة ليس فيها دلالة ولا إشارة علىٰ أنّ المراد معرفته بسلب المماثلة والمشابهة، الذي منشؤه النظر إلىٰ الغير، وملاحظة الوهم له، وإلّا فهو بذاته أجلّ من هذا التنزيه الثانوي، كما سمعت سابقاً.

ونقل المحشّي ميرزا رفيع كلامه في عداد الاحتمالات و[لم] يتكلّم فيه بشيء.

أمّا ملّا محسن في الشرح قال ـ بعد نقله لكلام الكليني ـ: «فيه إجمال وإبهام، وهو لا يوضح المطلوب حق الايضاح»[1] انتهىٰ.

أقول: وأيضاً غير خفي أنّ ما ذكره هو الاستدلال بالأثر، ولا ينطبق علىٰ ظاهر هذه الأحاديث، وكلام الحسين عليه السلام ـ والحديث الذي نقله بعد عن علي عليه السلام ـ غير دالّ علىٰ أنّ معرفته بنفسه هذه. فإنّا نقول: إنّ معرفته بالأثر من تعريفه أيضاً، وهو عليه السلام يعرفه بكل الطرق، ويجيب كلّاً باستعداده وما يعلم من تحمّله.

نعم، لو كان في السؤال: ما معنىٰ اعرف الله بالله ـ ولو إشارة – لكان نصّاً في الحكم والبيان، وليس كذلك، ولا يحسن جعله دليلاً بمجرّد ذكره في الباب، وإن كان بمعزل عنه، فإنّ هذا ممّا لا [يسلكه][2] ذو لبّ.

القول الثاني: * ماذكره الصدوق في التوحيد ـ بعد نقله كلام الكليني السابق وطائفة من الاحاديث ـ من «أنّ القول الصواب في هذا الباب أن يقال: عرفنا الله بالله، لأنّا إذا عرفناه بعقولنا فالله واهبها، وإن عرفناه بأنبيائه ورسله وحججه فهو عزّ وجلّ باعثهم ومرسلهم ومتّخذهم حُججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو عزّ وجلّ محدثها، فبه عرفناه. وقد قال الصادق عليه السلام: (لولا الله ما عُرفنا ولولا نحن ما عرف الله) ومعناه: لولا الحُجج ماعرف الله، ولولا الله ما عرفت الحُجج»[3] انتهىٰ.

وقال ملّا محسن فيه: «إنّه يُعطي انحصار طريق معرفة الله في معرفته به، وهو خلاف ظاهر الحديث، فإنّ الظاهر يُعطي أنّ لها طريقاً آخر، إلّا أنّ هذا أوثق وأولىٰ وأرجح»[4].

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٣٨.

(٢) في الأصل: «لا يسلكها».

(*) في الأصل: «ثانيها».

(٣) «التوحيد» ص٢٩٠، ذيل ح ١٠، بتفاوت.

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٣٨، بتفاوت.

أقول: وقد عرفت عدم اختصاصه بهذا، كيف وفي كلام الحسين عليه السلام السابق: (كيف يُستدَلّ عليك)[١]... إلىٰ آخره، فتفطّن.

القول الثالث: * ما ذكره الشارح محمد صالح ـ بعد شرحه كلام الكليني ـ وهو أنّ «لمعرفته طريقين:

الأوّل: معرفة الحق بالحق، ومعرفة ذاته بذاته، أو بجميع الصفات الكمالية التي هي نفس الذات الأحدية، لا بواسطة أمر خارج عنه وحيثيات مغايرة له، وهذه المعرفة ليست لميّة؛ لتعاليه عن العلّة، ولا إنيّة لعدم حصولها بواسطة المعلول.

وأيضاً الإنيّة واللميّة إنّما يحصلان بالنظر والاستدلال، وهذه المعرفة إنّما تحصل بالكشف والظهور للكمّل من أوليائه، كما قال سيدالمرسلين: (لي مع الله وقت لا يسعني فيه مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مُرسل)[٢] وهي مرتبة الفناء في الله، بحيث لا يشاهد فيها غيره، فهو معروف بالذات لا بغيره، وكما قال سيدالوصيين أميرالمؤمنين عليه السلام: (ما رأيتُ شيئاً إلّا ورأيتُ الله قبلهُ)[٣] إذ لا شبهة في أنّ هذه الرؤية ليست رؤية ظاهرية، بل هي رؤية قلبية، ولا في أنها ليست مستندة إلىٰ واسطة، لاستلزامه بطلان الحصر، ومثله قول بعض الأولياء: (رأيت ربّي بربّي ولولا ربّي ما رأيتُ ربّي)، والظاهر أنّ قوله تعالىٰ: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٤]، إشارة إلىٰ هذه المرتبة، لأنّ النبي صلى الله عليه وآله بلغ إلىٰ مقام يرىٰ فيه الربَّ بالربّ، وبه يستشهد علىٰ كل شيء.

ثم الظاهر أنّ هذا إشارة إلىٰ أنه يمكن لكل أحد أن يعرف ربّه بربّه بلا نظر واستدلال، كما قال بعض الأكابر: إنّ وجود الحق ضروري.

الثاني: معرفته بالنظر والاستدلال بما دلّ به علىٰ نفسه، من الأمور العجيبة والأفعال الغريبة»[٥]... إلىٰ آخره، انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ أنه لم يُبيّن كيفية هذه المعرفة الأُولىٰ، وليس معرفتها إلّا معرفة إحاطة واكتناه، فالاكتناه محال، وهي توجبه، ولا تقع علىٰ الذات إلّا بآيات الدلالة، وتفاوت مراتبها ترجع إلىٰ غيرها، وليس معنىٰ معرفة الذات بالذات بأحديّتها وحقيقتها، وإلّا وقع

---

(١) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.

(*) في الأصل: «ثالثها».

(٢) «جامع الأسرار» ص ٢٠٥.

(٣) «علم اليقين» ج ١، ص ٤٩.

(٤) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٥) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٠٨، بتفاوت.

التناقض، بل بالذات الظاهرة بنفس الظهور أو بالمظهر الدالّ، ولكلّ مراتب.

ثم وما يُعرف بالكشف والظهور لا يخرج عن المعرفتين، كيف ومن يُعرف بحقيقته ليس بواجب؟! وكيف يتصوّر هذه المعرفة بغير إحاطة واكتناه للذات وبغير الآيات، ولو كشفاً؟ فإنّ الكشف من المقامات التقييديّة، علىٰ تفاضلها، فإنْ ظنّ كشف الذات، من غير تجلّ وظهور صفة، فهو محال، وبأحدهما استدلال، وإن تفاضل.

وأيضاً هذا الكشف والتعليم منه ظاهر للسالك في نفسه بنفسه، وهو معلول، قصارىٰ الأمر أنه بغير واسطة معلول خارج، بلا واسطة نفسه، فالسائر والطريق حينئذٍ واحد، وهو وإن كان أصل الطرق ـ وهو طريق معرفة النفس، كما سبق لك في الفصل الأوّل ـ لكنه في مقام المعلولية، لا أنها ليست بواسطة معلول، فإن زعم كشف حقيقة الذات فهو حينئذٍ باب قُطع، ولم يصل له أحد، حتىٰ محمد ﷺ.

أما قوله [ﷺ]: (لي مع الله) ... إلىٰ آخره، فليس علىٰ ما ظنّ، كيف وقد قال [آخر][1]: (ونحن نحن وهو هو)[2] فإذن هو معرفته بذاته وبالنظر لها، كما يقتضيه مقامه ـ وهو لا يصل له مخلوق ـ إلّا أنه حينئذٍ بعدُ في مقام التقييد المعلولي والحدوثي، وهو حجاب نفسه بنفسه، وإن لم يكن حجاباً خارجاً كما هو لمن دونه، إذ لا أقرب منه.

وأما قول علي ﷺ [فليس علىٰ] ما ظن أيضاً، بل هو ظاهر، كيف وفيه: (ما رأيت شيئاً) فسبيله كما قلناه، وفي كلام له آخر: (ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله معه أو قبله)[3] فهي رؤية شهود دلالة.

وقوله: «ثم الظاهر» ... إلىٰ آخره، ليس المراد بالظاهر كما هو ظاهر، وقد خرج كلامه هنا ببعض متوهمات، ممّن لا يركن إليه، وتغيير العبائر واستيحاشها غير مجدٍ.

القول الرابع: * ما قالته الحكماء علىٰ اختلاف عبائرهم، ومرجعها إلىٰ النظر إلىٰ الوجود بما هو وجود، فإمّا أن يكون ممكناً فلابدّ من واجب، أو واجباً وهو المقصود.

---

(١) في الأصل: «آخره».

(٢) «شرح العرشية» عن الصادق ﷺ، ج ٢، ص ١٣٢، وفيه: (لنا مع الله حالات، نحن فيها هو وهو نحن، وهو هو ونحن نحن).

(٣) «شرح الأسماء» ص٥١٦، وفيه: (مارأيت شيئاً إلّا ورأيت الله فيه أو قبله أو معه).

(*) في الأصل: «رابعها».

وقال ملّا محسن في أنوار الحكمة ـ بعد إشارته إلىٰ دليل الآفاق ـ: «ثم من أراد التعمّق الحكمي والفحص العلمي فلينظر إلىٰ آية الإمكان والفقد وليهتدِ بها».

ثم قال: «ولقد كفىٰ لأولي البصائر النظر إلىٰ الوجود من حيث هو وجود، فإنّه إن كان قائماً بذاته غير متعلّق بغيره أصلاً فهو الله تعالىٰ، وإن كان قائماً بغيره وذلك الغير يكون وجوداً أيضاً ـ إذ غير الوجود لايكون مقوماً للوجود، كيف وهو محتاج للوجود؟! ـ فننقل الكلام إليه، وهكذا، إلىٰ أن يتسلسل أو يدور، أو ينتهي إلىٰ وجود قائم بذاته، غير متعلّق بغيره أصلاً.

ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة في حكم وجود واحد، في تقوّمها بغيره، وهو الله القيّوم جلّ ذكره، قال الله سبحانه: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[1].

وسُئِل نبينا ﷺ : بما عرفتَ الله؟ فقال: (بالله عرفتُ الأشياء) ...»[2] انتهىٰ.

أقول: ولا خفاء في رجوعه إلىٰ الاستدلال بالأثر، والنظر إلىٰ الوجود من حيث هو، إن نظره لا باعتبار قيد عمومي، أو غيره، أو مفهوم اعتباري، فلا يمكن، وباعتبار ـ ولو جهة العموم، وهو الذي راعاه؛ ليصحّ عليه اعتبار الترديد ـ فهو أثر، فرجع إليه، إلّا أنه من حيث التقييد أو الإطلاق أو العموم.

وقال الملّا في الشواهد: «الموجود إمّا متعلّق بغيره بوجه أو لا، والأوّل إمّا لوجوده بعد العدم أو لإمكانه، أو لكونه ذا ماهيّة، ويحلّ الأوّل إلىٰ عدم سابق ووجود، وكون ذلك الوجود بعد العدم، والعدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح أن يُعلّق بشيء، وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله، ولوازم الشيء لذاته غير مجعولة، فالمتعلق بالغير فيه هو أصل الوجود. أمّا الإمكان فهو أمر اعتباري سلبي؛ لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية، فلا توجب تعلّقاً بغيره، كما لا يكون معلولاً لعلّة مغايرة مباينة للماهيّة أصلاً، لكونه من لوازم الماهيات الإمكانية، كما أنّ الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة.

وأمّا الماهية فهي ليست سبباً للحاجة إلىٰ العلّة، ولا هي أيضاً مجعولة متعلقة

---

(١) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٢) «أنوار الحكمة» مخطوط برقم: ١٠٩٢٩، الورقة: ٢، صححناه علىٰ المصدر.

بالجاعل، لما سيأتي من البراهين، ولا موجودة بذاتها إلّا بالعرض وتبعية الوجودات، فبقي أنّ المتعلّق بغيره وجود الشيء لا ماهيته ولا شيء آخر، فالوجود المتقوّم بالغير يستدعي أن يكون ما يتقوّم به وجوداً أيضاً، إذ غيره لا يُتصور تقويمه للوجود، فإن قام المقوّم بنفسه فهو المطلوب، وإلّا نقل الكلام إليه وهكذا إلىٰ أن يتسلسل أو يدور، أو ينتهي إلىٰ وجود قائم بذاته غير متعلّق بشيء أخر، فهو أصل الوجود وما سواه فروعه»[1] ومثلها عبارته في الحكمة [العرشية][2].

ثم قال بعد إشراقات ـ وبعد الاستدلالات بالأثر علىٰ تنوّعه ـ: «والذي اخترناه أولاً من النظر إلىٰ أصل الوجود وما يلزمه أوثقها وأسرعها في الوصول، وأغناها عن ملاحظة الأغيار، وهي طريقة الصدّيقين الذين يستدلّون بالحق علىٰ كل شيء لا بغيره عليه».

ثم قال: «وإلىٰ هذه الطريقة أُشير بقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[3]»[4].

أقول: خبطُ هذا الملّا كثير، فإن صُحّحت عبارته وأُسقط منها | الخطأ |، رجعت إلىٰ الأثر، وما فيه من | الخطأ | كثير لا يحصىٰ.

منه: جعله لبعض عدماً سابقاً متكمّماً وهي في بعض لا مطلقاً، ونفيه الجعل عن لوازم الذات، وكذا عن الماهيّات، فتكون قديمة مع الله، وحكمه علىٰ الإمكان بالاعتبار والسلب وعدم تعلّقه بالغير، وهذا مبنيٌّ منه علىٰ قواعد مُجتثة صوفية، ليس هنا موضع بسطها.

وقال ملّا محسن في الشرح، بعد حكاية قول الحكماء: «وأمّا قول الحكماء فهو راجع إلىٰ إثبات ذاته عزّ وجلّ بذاته، لا معرفته بذاته، وفرق بين إثبات الشيء ومعرفته، وليس الكلام هاهنا في إثباته تعالىٰ، بل في معرفته، فإنّهم يعدّون ثبوته بديهيّاً فطرياً كما أُشير إليه بقوله عزّ وجلّ: ﴿ فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[5] ونبّه علىٰ ذلك في غير موضع من كتابه عزّ وجلّ، مثل قوله: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾[6]، وقوله حكاية عن الخليل عليه السلام بقوله: ﴿ هَٰذَا

---

(١) «الشواهد الربوبية» ص٣٥ ـ ٣٦، الشاهد الثالث، باختصار.

(٢) في الأصل: «المشرقية»، انظر: «الحكمة العرشية» ص٣ ـ ٤.

(٣) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٤) «الشواهد الربوبية» ص٤٦، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «الروم» الآية: ٣٠. (٦) «الأعراف» الآية: ١٧٢.

رَبِّي ﴾[1]، وبقوله حكاية عن فرعون بقوله: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلعَالَمِينَ ﴾[2]، فإنّ في أمثال هذه الآيات دلالة علىٰ أنّ وجود الربّ أمرٌ ثابت، وإنّما الكلام في تعيينه ونعته، فهم لا يطلبون إلّا معرفته، لا يشكّون في وجوده، كما قال: ﴿ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ ﴾[3]...»[4] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ أنه لا فرق بالنسبة إلىٰ الواجب بين ثبوته ومعرفته، وثبوت معرفته أيضاً بما ذكروه، ولزومها بإثباته بالدليل المسمّىٰ عندهم باللمّي أو الإنّي، ثم وعدّه ثبوته ضرورياً فيه ما لا [يخفىٰ ـ وسبق ـ][5].

كيف وسبق لك ـ في بعض الأحاديث السابقة[6]، في مخاطباتهم للمنحرفين ـ إثبات مطلق الصانع، وأنّ العالم لا يذهب إلىٰ ما لا نهاية؟ إلّا أن يريد بالضرورة ما لا ينافي الإنكار والنظر، لكمال الوضوح وعموم البرهان ووضوحه، وليس فيه حينئذٍ دلالة، وفطرة الناس ـ أي خلقهم علىٰ الصفة والخلقة الجامعة لمعرفته ـ لا تدل علىٰ ذلك، كيف وقد قال: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ﴾[7] مع وقوع التبديل؟! أمّا علىٰ ما قلناه فلا تبديل.

أمّا حكاية الخليل | عليه السلام | فليس فيها دلالة بوجه، إذ هو في مقام المناظرة لا النظر، باتّفاقنا[8] وأكثر العامة[9]، كما أبنّاه في التنزيل، ثم ولو سلّم فهو من الاستدلال بالأثر المسمّىٰ بالإنّي.

أما فرعون فطلب حقيقته تعنّداً، وإلّا فهو يقول: ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ ﴾[10] فقد كان يُثبت آلهة كالأصنام، ولو أثبته أيضاً وأثبت بعض الخالقية والتدبير، فمن أين: أنّ حصوله له ضروري؟ وأمّا ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُم ﴾ فستسمع في الطينة الجوابَ منهم عليهم السلام لمّا سُئل: كيف

---

(١) «الأنعام» الآية: ٧٧، ٧٨.

(٢) «الشعراء» الآية: ٢٣.

(٣) «إبراهيم» الآية: ١٠.

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٣٨.

(٥) في الأصل: «سبق ويخفىٰ».

(٦) انظر أحاديث باب حدوث العالم وإثبات المحدث.

(٧) «الروم» الآية: ٣٠.

(٨) انظر: «التبيان» ج٤، ص١٨٥؛ «مجمع البيان» ج٣ ـ ٤، ص٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٩) انظر: «تفسير الكشاف» ج٢، ص٤٠؛ «التفسير الكبير» ج١٣، ص٤٠.

(١٠) «النازعات» الآية: ٢٤.

أجـابوا وهـم ذر؟ قـال: (جـعل فـيهم مـا إذا سألهـم أجـابوه)[١] فأقـرّ الكـل هـناك لرفـع [الغواشي][٢] وإن تفاوت الإقرار، فكذا هنا جعل فيهم، وإن تفاوت، ويرجع في شأن بعض الإقرار هناك | و | الإنكار هنا، فتأمّل.

ثم ونفي الشكّ عنه لوضوح الدلالة وعمومها، بحيث إنها لا تحتاج إلىٰ كثير مراجـعة وفكر ـ وضعف الشيئية بل اضمحلالها بأدنىٰ نظر ـ لايـدلّ عـلىٰ أنـه بـديهي وضـروري كذلك، نظير قوله تعالىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾[٣] في نفي الريب فيه، وقد سمعت أنّ ما يُثبت به المعصوم عليه السلام الصانع لسائر [الملك][٤] بـالدليل العـقلي، ولم يـقل واحـد لواحد: هو ضروري.

فإن عنىٰ بضروريّته عموم الدليل وشموله في كل فرد فرد، فمُسلّم وغير دال، وإن أُريد به هو كون هذه الصنعة لابدّ وأن يكون لها صانع فكذلك، لكن لا يدل عـلىٰ أنّ الصـانع المطلوب واجب أم غير واجب، حتىٰ ننظر فيها من وجه آخر أيضاً، أو ينظر إلىٰ الوجود، ثمّ يتمادىٰ الأمر إلىٰ إثباته تعالىٰ.

فليس مجرّد كون الصنعة لها صانع مفوضاً لكونه الواجب، إلّا أنّ في هذه الطريقة آلة للحكماء، | فمن | نظر للموجود، فقد انتقل من المعلول لأنه نظر إلىٰ الوجود المقيّد الذي هو صفة المعلول أو ما به التحقق الخارجي، فلم يخرج عن الدليل الإنّي.

وقصارىٰ ما قيل هنا: إنّا ننظر إلىٰ طبيعة الوجود من حيث هو [وجود][٥]، من غير نظر إلىٰ تقييداته اللازمة له، في مراتب وجوده، بل من حيث الوجود.

وفيه ما لا يخفىٰ، إذ إثبات وجود [تام][٦] لا يخرج من المعلولية، والنظر إلىٰ الوجود من حيث هو مُبرّاً عن القيود ـ حتىٰ قيد الإطلاق ـ غير ممكن.

القول الخامس: * ما قاله ملّا محسن في الشرح ـ بعد نقله الأقوال السابقة في توجيه الحديث ـ: «كما أنّ لكل شيء ماهية هو بها هو، وهي وجهه الذي إلىٰ ذاته، كذلك لكل شيء حقيقة محيطة به، بها قوام ذاته وبها ظهور آثاره وصفاته، وبـها حـوله عـمّا يُـرديه

---

(١) «الكافي» ج٢، ص١٢، باب كيف أجابوا وهم ذر، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «الفراشي».

(٣) «البقرة» الآية: ٢.

(٤) ربما أراد عالم الملك.

(٥) في الأصل: «نظر».

(٦) في الأصل: «تمام».

(*) في الأصل: «خامسها».

ويضرّه، وقوّته على ما ينفعه ويسرّه، وهي وجهه الذي إليه سبحانه، وإليهما أشير بقوله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾[1] ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾[2] ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾[3] ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴾[4] ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[5] فتلك الحقيقة هي الباقية بعد فناء الأشياء.

فقوله: (اعرفوا الله بالله) معناه: انظروا في الأشياء إلى وجوهها التي إلى الله، بعد ما أثبتّم أنّ لها ربّاً صانعاً، فاطلبوا معرفته بآثاره فيها من حيث تدبيره لها، وقيوميّته إيّاها، وتسخيره لها، وإحاطته بها وقهره عليها، حتى تعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به، ولا تنظروا إلى وجوهها التي إلى أنفسها، أعني من حيث إنّها أشياء لها ماهيات لا يمكن أن توجد بذواتها، بل مفتقرة إلى موجد يوجدها، فإنّكم إذا نظرتم إليها من هذه الجهة تكونوا قد عرفتم الله بالأشياء، فلن تعرفوه إذن حق المعرفة، فإنّ معرفة مجرّد كون الشيء مفتقَراً إليه في وجود الأشياء ليست بمعرفة في الحقيقة.

على أنّ ذلك غير محتاج إليه لما عرفت أنها فطرية، بخلاف النظر الأوّل، فإنّكم تنظرون في الأشياء أولاً إلى الله عزّ وجلّ، وآثاره من حيث هي آثاره، ثم إلى الأشياء وافتقارها في أنفسها، فإنّا إذا عزمنا على أمر مثلاً، وسعينا في إمضائه غاية السعي فلم يكن، علمنا أنّ في الوجود شيئاً غير مرئي الذات يمنعنا عن ذلك، ويحول بيننا وبين ذلك، وعلمنا أنه غالب على أمره، وأنه مسخر للأشياء على حسب مشيئته، ومدبّر لها بحسب إرادته، وأنه منزّه عن صفات أمثالنا، وهذه صفات بها يعرف صاحبها حقّ المعرفة، فإذا عرفنا الله عزّ وجلّ بهذا النظر، فقد عرفنا الله بالله، وإلى مثل هذه المعرفة أُشير في غير موضع من القرآن. قال سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾[6] ونظائرها كثير.

وعلى هذا القياس معرفة الرسول ﷺ بالرسالة، فإنّا بعد ما أثبتنا وجوب رسول من الله إلى عباده، وحاولنا أن نعرفه ونعيّنه من بين سائر الناس، فسبيله أن ننظر إلى مَن يدّعي ذلك هل يبلّغ الرسالة كما ينبغي أن تُبلّغ، وينهج الدلالة كما ينبغي أن تنهج؟ فإذا نظرنا إليه

---

(١) «فصلت» الآية: ٥٤.
(٢) «الحديد» الآية: ٤.
(٣) «ق» الآية: ١٦.
(٤) «الواقعة» الآية: ٨٥.
(٥) «القصص» الآية: ٨٨.
(٦) «آل عمران» الآية: ١٩٠.

من هذه الجهة فقد عرفناه بالرسالة. وكذا القول في الإمام فإنّ الكل علىٰ وتيرة واحدة.

وممّا يؤيد ما قلناه ما أورده الصدوق في توحيده في هذا الباب بإسناده إلىٰ أبي جعفر عليه السلام، عن أبيه، عن جده عليهم السلام أنه قال: (إنّ رجلاً قام إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: ياأميرالمؤمنين بماذا عرفتَ ربّك؟ قال: بفسخ العزم ونقض الهمم، لمّا هممت فحيل بيني وبين همّي، وعزمت فخالف القضاء والقدر عزمي، علمتُ أنّ المدبّر غيري)[1].

وبإسناده عن موسىٰ بن جعفر عليه السلام قال: (قال قوم للصادق عليه السلام: ندعو فلا يُستجاب لنا؟ قال: لأنكم تدعون مَن لا تعرفونه)[2]...»[3] انتهىٰ.

أقول: علىٰ ما أراد وأسّس من القول بوحدة الوجود ـ وأنّ الماهيات غير مجعولة، قديمة لازمة للذات، أو مستجنّة فيها ـ كما صرح به في الوافي[4]، وأصول المعارف[5]، والكلمات[6]، وغيرها، وأنّ تجلّي الذات للأشياء بذاتها، بكون الوجه من الأشياء الذات نفسها، والمعيّة في | ﴿مَعَكُم﴾ | معيّة ذاتية، وكذا القرب في ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾[7] فيكون إذا عرف أنّ حقيقة الإنسان وجود الله ـ وأنّ الأشياء ليس لها من نفسها | وجود |، وإنما وجودها عرضاً بالله، وبظهور وجوده وهو حقيقته ـ فقد عرف الله بالله وغيره به، هذا مطابق توحيده.

وما قاله في السبب والمسبَّب والجعل، في أُصول المعارف[8] وغيرها، | خطأ | [ـ].

ولا يُحمل كلامه علىٰ معرفته بأثر الصنع، أي فعله وظهور صنعه، وهو غيره، والوجه ما للممكن من فعله، فإنّه ينافي قواعده، وما أصّله في الوجود والتوحيد الوجودي، وما قاله[9] من أنّ بسيط الحقيقة كل الوجود.

وكذا جعله معرفته بعد إثبات أنّ لها صانعاً، فيه تناقض؛ فإنّا نقول: هذا الإثبات به أو بآياته؟ بل بآيات ظهور آثار صنعه وتدبيره فيها وهي المعرفة بالأثر.

ثم وأيّ فرق بين هذا وبين أن نعرفه بالنظر لها من حيث إنّها ماهيات تحتاج إلىٰ موجد

---

(١) «التوحيد» ص٢٨٨، ح٦، بتفاوت. (٢) «التوحيد» ص٢٨٨، ح٧.

(٣) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٣٨ ـ ٣٤٠، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الوافي» المجلد ١، ص٥٣١. (٥) «أصول المعارف» ص٦ ومابعدها، نحوه.

(٦) «الكلمات المكنونة» ص٢٧. (٧) «الواقعة» الآية: ٨٥.

(٨) «أصول المعارف» ص٥٧، الباب الخامس. (٩) «أصول المعارف» ص٣٥، الباب الثاني.

يُوجدها؟ بل سبيله سبيل النظر ـ مثلاً ـ إلىٰ آثار الصنع والتدبير.

نعم، المعرفة بالأثر متفاضلة ومتفاوتة أيضاً، وهو كذلك، ويُصحّح كلامه بإرجاعه إلىٰ الوجه الآتي أخيراً، وينافيه ما أشرنا إليه من قواعده، ورَقَّمَهُ في مصنفاته منها.

وأمّا الآيات التي أشار لها فهي صريحة في الدليل الإنّي، وكذا روايات التوحيد، فإنّا لا ننكر كون هذه معرفة، غير أنّا نقول: ليست عين معرفته الأُخرىٰ، التي جعلها الإمام عليه السلام قسيماً لها، حتىٰ إنّ الحسين عليه السلام أشار إلىٰ ما فيه من الضعف بقوله: (كيف يستدل عليك)[1]... إلىٰ آخره، ومعلوم أن الدالّ علىٰ الشيء أظهر منه وأجلىٰ، ولا ظهور أظهر من الله بجميع الأشياء، ولذا كانت شدّة الظهور سبب الخفاء.

وكذا قوله في الرسالة: «إنّا لما أثبتنا»... ليس بالمرضي، وإن كان إثباته أوّلاً في الجملة، من غير تعيين الموضوع، ولكنه بناءً منه علىٰ أنّ هذه معرفته بعد إثبات الرسول صلى الله عليه وآله، ولكن المعرفة تقتضي الإثبات، فنحن نُريد إثبات الرسول صلى الله عليه وآله بنفس الرسالة، الذي بظاهره يقتضي الدَور.

وأيضاً سبيل من يدّعي الرسالة أن ننظر: هل بيّنة علىٰ صدق ما أدّعاه من الرسالة وما أتىٰ به، أم لا؟ كيف ونحن بعدُ لم نعرف الشرائع والتبليغ مثلاً، فإن فرض معرفتها بوجه آخر، حتىٰ نستدلّ بها علىٰ صدق الرسول صلى الله عليه وآله، فلمَ لا يُبيّنه؟.

فنقول في بيانها: إنّا ننظر في نفس ما أتىٰ به وأُرسل به ودعا إليه، فإن كان مطابقاً لقوانينها، داعياً إلىٰ سبيلها، الذي هو سبيل الله ـ وسيأتي تفصيله أول مجلّدات الحجّة ـ فقد عرفناه بنفس الرسالة، ولا نطلب أعظم منه، فهذا إثبات له بالعيان وشهادة عيانيّة ـ لا بالنقل ـ وهو أقوىٰ من النقل، والعيان بها مستمر، وسيأتي التفصيل في موضعه إن شاء الله تعالىٰ، وكذا القول في الإمامة.

القول السادس * ما ذكره ميرزا رفيع في حاشيته علىٰ الأُصول: «أنّ يكون المراد بما يُعرف به ما يُعرف باستعانته من قوىٰ النفس العاقلة والمُدركة، وما يكون بمنزلتها ويقوم مقامها، فمعنىٰ (اعرفوا الله بالله) اعرفوه بالله، أي بنور الله المُشرق علىٰ القلوب ولو بواسطة العقول المفارقة، فإنّ القوىٰ النفسانية بنفسها قاصرة عن معرفته سبحانه، إنّما يُعرف الله

---

(١) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.

(*) في الأصل: «سادسها».

بنوره المطّلع علىٰ الأفئدة.

(واعرفوا الرسول بالرسالة) أي: بما يُشرق علىٰ النفوس بتوسط رسالة الرسول ﷺ.

(واعرفوا أولي الأمر بالأمر بالمعروف) أي: بالعلم المعروف **(والعدل والإحسان)** وما يحصل للنفس من استكمال القوة العقلية بها»[1].

القول السابع: * **قال الملّاالشيرازي في شرح الحديث:** «اعلم أنّ معرفة الله بالله لها وجهان:

أحدهما: إدراك ذاته بطريق المشاهدة وصريح العرفان.

والثاني: بطريق التقديس والتنزيه، فإنّ ما لا سبب له ولا جزء فيه ـ لا خارجاً ولا قوة ولا عقلاً ـ فلا برهان عليه، ولا حدّ له، وإذ لا شيء أعرف منه، فلا رسم له، وليست حقيقة الوجود كلّية، فلا صورة لها عقلاً، فإذن لا يُعرف إلّا بأحد الوجهين، والأوّل غير ممكن في دار الدنيا مادام متعلّقاً بهذا البدن الكثيف، وقول أميرالمؤمنين عليه السلام : **(ما رأيتُ شيئاً إلّا ورأيتُ الله قبلهُ)**، فلظهور سلطان الآخرة علىٰ ذاته، وأنّىٰ يتحقق هذا المقام إلّا لمثله عليه السلام ؟!

بقي الوجه الثاني، وهو: أن يستدل أولاً بوجود الأشياء علىٰ وجود ذاته، ثم يعرف ذاته بنفي المثل والشبه عنه؛ لأنّ ماسواه ـ سواء كان روحاً أو جسماً، جوهراً أو عرضاً ـ مخلوق له ولا يساوي الخالق لا ذاتاً ولا صفة حتىٰ يكون شبهاً له؛ ولأنّ صفاته ذاته، فلو ساواه شيء في الصفة لساواه في الذات، فيلزم أن يكون مثلاً، فيلزم تعدد الخالق وهو محال، فإذا نفىٰ ما عداه وسلب عنه شبه غيره مطلقاً، عرف أنه منزّه عن الوصف بشيء غير ذاته، أو يصدق عليه معنىً غير ذاته، فغاية معرفته: أن يعرف بالبرهان، ان لا يُمكن معرفته بشيء غير نفسه ولا لشيء غير نفسه، ولذا قال: **(اعرف الخلق بالله)** **(سبحانك ما عرفناك حق معرفتك)**[2] وقال: **(إنّ الله قد احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأالأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه أنتم)**[3].

فإن قلت: لا حجاب بين الله والملك المقرّب والعقل الأوّل والروح الأعظم، فكيف لا يشاهده وقد ارتفع الحجاب؟

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، الورقة: ٦٨. بتفاوتٍ يسيرٍ، صححناه علىٰ المصدر.

(*) في الأصل: «سابعها». (٢) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٣٢، ح ٢٢٧.

(٣) «الأربعون حديثاً» للبهائي ص ٨٠، صححناه علىٰ المصدر؛ «بحار الأنوار» ج ٦٦، ص ٢٩٢.

قلت: حجابه وجوده وبقاء إنيّته.

قال يعقوب بن إسحاق الكندي: إذا كانت العلّة الأُولىٰ متّصلة بنا لفيضه علينا، وكنّا غير مُتّصلين به إلّا من جهته، فقد يُمكن فينا ملاحظته علىٰ قدر ما يُمكن المُفاض عليه أن يلحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلىٰ قدر ملاحظتنا له، لأنّها أغزر وأشدّ استغراقاً لنا»[1] انتهىٰ.

أقول: لا حقّ في قوله.

قوله: «إنّ معرفة الله» ... إلىٰ آخره، المعرفة اللميّة التي يعنونها هي إنّية في نفس الأمر، ولا طريق إلىٰ معرفة مَن لا يُكتنه ولا يُحدّ، ولا يظهر بأحديّته الذاتية إلّا بالأثر، نعم هي مراتب، وكلّ مرتبة بحسب مقامها إنّية، وستعرفه إن شاء الله.

قوله: «أحدهما إدراك ذاته» ... إلىٰ آخره.

أقول: ما لا سبب له ولا جزء مطلقاً فلا برهان له ولا رسم -إلىٰ آخر قوله- لا يُدرك بمشاهدة الذات ولا يحاط بها، فإنّه يوجبه، ولو عقل هذا القول لم يقل بما يُبطله، في تجويزه عليه -تعالىٰ- الوجهين الأوّلين، فتأمّل.

قوله: «والأوّل غير ممكن» ... إلىٰ آخره، بل مستحيل دنياً وآخرة، وفي جميع مقامات عوالم الإمكان، بالنسبة لأشرف خلقه محمد ﷺ ومن دونه، ولو صحّ آخرةً صحّ دنياً، ولو أمكن لهم بوجه ما أبطلوه ﷺ في الأحاديث المتواترة وخطبهم ومحاججاتهم، كما سيأتي في هذا المجلّد وما بعده، وليس معنىٰ قول علي ؑ كما حرّف به هذا الملا، فإنّها رؤية دلالة وظهور صفة، لا رؤية إحاطة وظهور ذات، وكلامه ؑ ظاهر للفطن العارف.

ولا خفاء في نفيهم الرؤية عنه مطلقاً، وما وقع لموسىٰ ؑ ظاهر، والله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار والملأ الأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه، وطلب المحسوس له طلب دلالة ومعرفة استدلال، لا إحاطة، كما روي.

فأين | قوله | علىٰ معدن العلم وأهل العصمة؟ ولعلّه تشبّث ببعض المتشابهات التي لا تصلح للمعارضة، مع أنها صريحة في العدم، فلا [إمكان][2] فيها، ووجب تأويلها وردّها لمحكم الكتاب والسنّة والعقل، وسيأتي.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٦١ - ٦٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «أمكن».

قوله: «يعرف ذاته» ... إلىٰ آخره، ظاهر أنّ هذه معرفة أثره [لا][1] ذاته، ولا تفيد الذاتية كما يُريد (**وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه**)[2] لكنّها تفريق صفة لا تفريق عزلة، فمعرفة الله معرفة إمكانية ـ بما ظهر لغيره به ـ لا ذاتيّة شهوديّة لها.

ثم وإذا نفيت عنه تعالىٰ الشَبَه وجميع صفات الإمكان، كيف تجوّز عليه الرؤية الأُولىٰ، ولو لبعض خلقه، فإنّها توجبه؟!.

قوله: «ولذا قال: (**اعرف الخلق بالله**)» ... إلىٰ آخره، إذا كان هذا قول الأعرف، كيف تجوّز عليه الإحاطة والمشاهدة، ولو في الآخرة؟ إنّه لمن الأعاجيب، وكذا قوله: (**إنّ الله قد احتجب**).

هذا، وقوله ﷺ: (**ما عرفناك حقّ معرفتك**) ليس براجع إلىٰ معرفة الذات بحقيقتها، بل لما ظهر له به، ويرجع إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ** ﴾ ـ الإمكاني لا الذاتي ـ ﴿ **إِلَّا بِمَا شَاءَ** ﴾[3] فتدبّر.

قوله: «فإن قلت: لا حجاب بين الله والملك المقرّب» ... إلىٰ آخره، اعتراض فاسد مفرّع علىٰ باطل، والإنية باقية، والفناء الذي أشار له في بعض النصوص عبارة عن عدم ملاحظة وجود الشيء، لفنائه في الصفة الفعلية، علىٰ حدّ الحديد المحميّ بالنار، ففيه صفة النار، وهي الحرارة، وهي حديدة، فتدبّر.

ثم وإذا كان وجوده وإنيّته باقية في العقل والروح الكلية، فلا اتحاد حقيقة ولا مشاهدة ذاتيّة إحاطيّه، لكنه قائل بوحدة الوجود، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله الضالون.

قوله: «إذا كانت العلة الأُولىٰ متصلة»[4] ... إلىٰ آخره، العلّة لا تتصل بالمعلول، ولا نسبة واتصال به بوجه، ومقام الإفاضة مقام حدوث، وهو بما ظهر له به، وهو إنّما يحيط بنا بالإحاطة القيوميّة الظهورية، بما ظهر لنا بنا، وكذا نحن لا نحيط به ونعرفه إلّا بما عرّفنا، بما ظهر لنا في ذواتنا، لا بحسب ذاته، والممكن لا يصل لمقام الوجوب الذاتي ـ بوجه ـ ولا ينزل له بذاته، وإلّا اختلفت عليه الأحوال ولم يكن واجباً ذاتياً وغنياً مطلقاً، وفيه مفاسد كثيرة لم نُشر لها، وهذا ما يناسب الاختصار.

---

(١) في الأصل: «و».

(٢) «التوحيد» ص٣٦، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٤) هذا القول للكندي وقد نقله ملّا صدرا في شرح الحديث، كما تقدم.

قال: «فما دامت هوية العبد باقية فهو بعدٌ في حجاب إنيّته وذاته، لا يمكن له الوصول التام وإن جرّد نفسه، كما قيل:

بيني وبينك إنّيٌّ ينازعني   فارفع بلُطفِكَ إنّيّي من البين

وإذا فنىٰ عن ذاته واندكّ جبل إنّيته عرف الحق بالحق، لاستغراقه فيه وغيبته عن كل شيء حتىٰ عن نفسه، فلو نظر لشهوده فهو محجوب بشهوده عن المشهود، كحال أعاظم الأنبياء والملائكة المهيمين.

ولا يبعد أن يراد بالملأ الأعلىٰ والعقول المذكورين في الحديث -إن كان النقل صحيحاً- غير المهيمين من الملائكة، بل الأرواح المدبّرة السماوية لوصفها بالطلب، واسم العقل إنّما يقع للجواهر العقلية التي هي وسائط صدور الأجرام عن الباري، من جهة تعقّلها لذواتها والتفاتها بها، واسم الملك أيضاً -لكونه مأخوذاً من الألوكة وهي الرسالة- إنّما يطلق علىٰ الذين هم رُسُل الله النازلة إلىٰ خلقه»[1].

أقول: كلّه | خطأ | ولا يُحاط به، فلنشر لبعضه: إنيّة السالك ووجوده -ولو تجرد عن القيود الداخلة والخارجة- لا يصل لحقيقة الله، ولا يظهر له أنه هو، بل غيره وإن شابه صفة فعله، وهو الفناء المشار له، وهو حينئذٍ إنّما عرف الله وظهر له ما عرف وجوده بما يظهر له به، لا بذاته الأحدية، كما سبق ويأتي، وحال أعظم الأنبياء وغيرهم في قربهم كذلك، وما | قاله | عليهم | خطأ |، منزّهون عنه ونزّهوا الله عنه.

قوله: «ولا يبعد أن يُراد»... إلىٰ آخره، أمّا صحة النقل فمتواتر معنىً مطابق للكتاب والعقل السالم من الأغيار، لا [نكراء][2] أهل التصوف وأوهامهم، ولا خفاء في عموم لفظ (العقول) للكل، لا [لمدبّر][3] السماوات، والكلّ يطلبه تعالىٰ بما ظهر له به، وليس لمحبته غاية، واسم العقل عام، مع أنه إذا جرىٰ لم يصحّ فيها في جميع أحوالها، فكذا في ما هو أعلىٰ وكذا الملائكة، وما خرج داخل في العقول أو الملأ الأعلىٰ، وصريحه حاكم بأنّ طلبهم له كطلبنا، وليس هو طلب اكتناه، فيعّم الطلب، وتستحيل الإحاطة الذاتية ولا تقع، لا بطلب ولا غيره، فدع | كلامه |.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٦٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «نكري».   (٣) في الأصل: (بمدبر).

وللملّا هنا كلام لبيان عبارة المصنّف ـ هنا ـ أعرضنا عنه استعجالاً، ولعلةٍ حاصلة.

القول الثامن:* ما قاله محمد صادق ـ تلميذ الملّا ـ في شرحه للأصول، قال ـ بعد الحديث وعبارة المصنف ـ ما لفظه: «قوله: معنىٰ قوله ﷺ ... إلىٰ آخره، من إفادات المؤلف ﷫».

أقول: نعم من إفاداته وهو حق، لا كقول أهل التصوف، وسيأتي.

قال: «ونحن نقول: بل قد علمت أنّ الوجود من حيث إنّه وجود مختلف بأنحاء التشكيك، والاختلاف بذات الوجود لا بأمر زائد علىٰ ذاته ولا بأمرٍ خارج عن ذاته، فما به الاختلاف في الوجود بذات الوجود.

وقد علمت أنّ كلّ ما به الاختلاف في كل سابق موجود في لاحق، حتىٰ ينتهي إلىٰ مرتبة الإنسان، فالإنسان جامع لجميع التعيّنات كما أنّ الله جامع لجميع الكمالات، وليس تعيّنٌ لا يكون في الإنسان كما أنه ليس | من | كمالٌ لا يكون في الله.

والإنسان الكامل ـ مع اشتماله علىٰ التعيّنات، التي هي ما به الاختلاف في الموجودات فصولاً أو أعراضاً ـ يشتمل علىٰ جميع كمالات الموجودات، ولهذا قالوا: الإنسان مظهر اسم الله، والأشياء الأُخر مظاهر [الأسماء][1] الأُخر لله تعالىٰ، ومندرجة تحت حكم الإنسان، وظواهرها مندرجة تحت الاسم الظاهر في الإنسان، فالإنسان يحمل الأشياء كلّها [مفصّل الإنسان]، هذا عموم الإنسان، فإنّ الأشياء كلّها فيه قوة، وفي خصوص الإنسان | الكامل | الأشياء مع صفاتها فيه فعلاً.

ثم الإنسان إذا ترقّىٰ من الإنسانية العاميّة إلىٰ الحيوانية ـ أي اختفىٰ فيه تعيّن الإنسانية ـ ظهر تعيّن الحيوانية، ومنه يعرج إلىٰ | النبات، ومنه إلىٰ | الجماد، ومنه إلىٰ عالم المثال، ومنه إلىٰ عالم العقل، ومنه إلىٰ العقل الأوّل، بحيث يخفىٰ | كل | تعيّن سابق عند دخوله في اللاحق، فإذا عرج من العقل الأوّل فجميع التعيّنات تختفي فيه، ويصير في نفسه وجوداً من حيث إنّه وجود، ويظهر في المخلوقات التي كان يعرج منها في السفر إلىٰ الله، واحداً بعد واحد دفعة.

وهذا معرفة الله بالله؛ لأنّ الله هو الذات من حيث إحاطتها بالكل، وإذا وصل الإنسان

(*) في الأصل: «ثامنها».

(١) في الأصل: «للأشياء».

إلىٰ تلك المعرفة يعرف الذات بالإحاطة بالعلم الحضوري، وهو الله العليم المحيط بكل شيء علماً حضورياً، فيعرف الله بالله.

ثم يعود الإنسان الكامل من هذه المرتبة الجامعة إلىٰ مرتبة العقل الأوّل، ومنه إلىٰ العقل الثاني ومنه إلىٰ الثالث، حتىٰ تنتهي النوبة إلىٰ عالم المثال، ومنه إلىٰ الجماد، ومنه إلىٰ النبات ومنه إلىٰ الحيوان، ومنه إلىٰ الإنسان ـ التي هي مرتبة أخيرة للموجودات ـ فيصير هذا الإنسان إنساناً كاملاً، بحيث يصير الحق (**سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يُبصر به ويده التي يبطش بها**) الحديث[1]، فيصير الإنسان محيطاً بجميع الأشياء مجملاً، كما كان محيطاً بجميعها في المرتبة التي فوق العقل الأوّل تفصيلاً، وهذا هو معرفة الرسول بالرسالة، وأُولي الأمر بالأمر بالمعروف والعدل».

أقول: خطأهُ كثير.

قوله: «قد علمت أنّ»... إلىٰ آخره، إضراب وانتقال من الحق إلىٰ الباطل، ومراده بالوجود من حيث هو بما يشمل الواجب [والوجود][2] الإمكاني، وصرّح بالتشكيك بينها عموماً في مواضع، فيكون إطلاق الوجود عليه وعليها* بالتشكيك، إلّا أنه فيه أشدّ وأقوىٰ، ويجمعها مرتبة واحدة، هي وجوده، وهذا ضلال، بل [ـــ]، خصوصاً مع ضمّه قوله: «إنّ الاختلاف بنفس الوجود لا بأمرٍ زائد أو خارج».

قوله: «وقد علمت أنّ كلّ ما به الاختلاف في كل سابق»... إلىٰ آخره.

أقول: بل كل سافل موجود للعالي في مقام ظهوره، لا أنّ وجوده وجوده، وكذا ظهور العالي في السافل ظهور فرعي توصيفي، لا بذات العالي. واعتبر بالشمس وأشعتها، وكذا اختفاء الأشعة ـ التي هي استنارة الشمس ـ تحتها، فليس بوصول لها أو أنها هي، بل انقطاعي في رتبتها، وما ذكره في ترقّي الإنسان ونزوله ليس بمطابق للواقع، فتأمّل، وسيأتي إن شاء الله في المجلد الخامس.

قوله: «فإذا عرج من العقل الأوّل» ...إلىٰ آخره، خطأ بل [ـــ]، لا يكون معلولُ وأثرُ غيرِه علّته ومؤثِّره، وكلّما ازداد قرباً ازداد فاقة وبُعداً، فلا يكون الله، لخفاءِ التعيّنات فيه، والله هو الذات من حيث الإحاطة، فيعرف الذات بالعلم الحضوري، وهذا قول أُستاذه، إلّا أنّ قوله

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلي» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٢) في الأصل: «لا الوجود».

(*) يعني: وعلىٰ الممكنات.

أعمّ أفراداً من قول أُستاذه، وهو المناسب لطريقتهم، طريقة أهل التصوف.

وإحاطة الله بالأشياء بالعلم الحضوري ـ الإشراقي الفعلي الذي هو نفس المعلوم ـ لا الذاتي الذي هو (إذ لا معلوم) مطلقاً.

ولا اعتبار للأشياء ـ بوجه ـ مع الذات، ولا هي مع الأشياء بأحديّتها وحقيقة ذاتها. وانظر إلىٰ هذا | القائل | الضال؛ لو فرض بلوغ الإنسان إلىٰ هذه المرتبة، من أين صيرورته الله فيحيط بذاته ويعرفها بها، بسبب إحاطته بخلقه؟! إنّه من الجهل المفرط.

قوله: «بحيث يصير الحقّ سمعه»... إلىٰ آخره، [ـــ] ظاهر فلا يفنىٰ في ذات الله أحد، ولا يكون الله بسمع غيره ... إلىٰ آخره، ويلزمه من هذا القولُ بوحدة الموجود لا الوجود.

نعم يصير سمعه من ظهوره الظهور الفعلي، وتكون النسبة مجازية، كما تقول للحديدة: نار، لفعلها كفعلها وهي حديدة، وكذا من جهة الفاعلية، وإنّما تظهر بالفعل لا بالذات، وكم له مثل هذا الكلام الخارج عن الحق إلىٰ الباطل! ولنختصر الكلام معه استعجالاً.

قال: «*فإن قيل:* إذا وصل الإنسان إلىٰ هذه المرتبة يصير عين الرسول ﷺ، لا شخصاً مغايراً له وعارفاً به، وظاهر العبارة يقتضي الثاني.

قلنا: كل من وصل إلىٰ هذه المرتبة لا يكون عينه ﷺ، فإنّ الأنبياء عليهم السلام كلّهم وصلوا إلىٰ مرتبة الفناء في الفناء والعود عنه تعالىٰ، ومع ذلك لا يكون أحد منهم عين الرسول ﷺ، فإنّ في الفناء تفاوتاً بين مراتب الفانين في الله، وليسوا متساوين، فتأمّل».

أقول: لا معنىٰ لإثباته مراتب في الفناء في ذات الله؛ لأنه عنده عبارة عن ظهور الحق له، أي وجوده هو وجوده، بإعراضه عن التعيّنات، إلّا أن يجعل الله ذا حدود ومتكثّراً، وهذا الاعتراض يرد عليه في معرفة الله بالله، علىٰ قوله السابق.

[**قال**] [١] : «ثم الإحسان فناء الإنسان في معرفة الحق، والفناء كما كان في ما بعد العقل، كذلك يكون في كون الحق سمعه وبصره، فالإحسان في تينك المرتبتين، فالعارف في أي من المرتبتين يعرف الإحسان».

[**أقول**] [٢] : سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، ولو عقل قوله وفرّق بين الفناء في المعرفة وبين الفناء في الذات لم يقل بالثاني، والأوّل لا توجبه، فإنّ معرفته معرفة رسمية واسمية

---

(١) في الأصل: «قوله».

(٢) في الأصل: «قوله».

بما ظهر للأشياء وطاقوه، لا بحسب ذاته ولا معرفة إحاطية، ولو سلّم في العقل لا يلزم مثله في ذات الله، والكل ممنوع ولا يقع في الوجود، لكن عنده الوجود حقيقته هو الله، ولا وجود لغيره ولا كمال، كما سبق منه ويأتي، وليس معنىٰ الإحسان كما قال.

قال ـ بعد كلام ـ: «لا يعرف الله إلّا بالله، وليس في معرفته تعالىٰ دليل إنّي، بل دلائله منحصرة في التشبيه باللمّي، لأنّ معرفة الله تعالىٰ بالمصنوعات ـ التي هي رشحات سحاب فيضه، وأشعة نور ذاته ـ هي معرفة الله بالله؛ لأنّ الغير ليس في عرصة الوجود بالتحقيق، لا حول ولا قوة إلّا بالله».

أقول: نعوذ بالله من اعتقاد هذا القول، وهو علىٰ قواعد المتصوّفة ظاهر، لأنّ عندهم الإنسان هو الله إذا جرّدت عنه القيود الاعتبارية، والله كلّ الأشياء وتجلّىٰ فيها ولها بذاته، فلذا كان السمعَ والبصرَ كما سبق، فيكون القابل في نفس الأمر اللمّي أو شبيهه، علىٰ زعمه، فلذا قال بهذا القول.

ومراده بقوله: «لا حول»... إلىٰ آخره، قيام الحركات والسكنات وغيرها بذات الله، فالمصنوع في نفس الأمر هو الله، فالاستدلال به عليه استدلال به وإحاطة به، وليس في عرصة الوجود غيره، وكل هذا كفر، خلاف العقل والنقل بديهة، فتدبره، فإنّه قول بوحدة الوجود، والقول بها واعتقادها كفر.

القول التاسع: * **ما ذكره محمد بن باقر المجلسي في البحار** ـ وجميع ما ذكره فيها هنا مأخوذ من كلام الفاضل الأمير محمد رفيع الدين الطباطبائي[1] في حاشيته علىٰ أصول الكليني، وهو شيخه أيضاً بالإجازة ـ **قال:** «المراد بالمعرّف به ما يُعرف الشيء به بأنه هو هو، فمعنىٰ (**اعرفوا الله بالله**) اعرفوه بأنه الله مسلوباً عنه جميع ما يُعرف به الخلق، من الجواهر والأعراض ومشابهته شيئاً منها، وهذا ماذكره الكليني ﵀.

وعلىٰ هذا فمعنىٰ (**والرسول بالرسالة**) أي بأنه أُرسل بهذه الشريعة والدين، (**وأولي الأمر**) بأنه الآمر بالمعروف والعالم العامل به وبالعدل، أي لزوم الطريقة الوسطىٰ في كل شيء، (**والإحسان**) أي الشفقة علىٰ خلق الله والتفضّل عليهم ودفع الظلم عنهم.

أو المعنىٰ: اعرفوه به، أي بما يناسب اُلوهيته من التنزيه والتقديس، والرسول بما

(*) في الأصل: «تاسعها».

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ أصول الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، الورقة: ٦٨.

يناسب رسالته من العصمة والفضل والكمال، وأُولي الأمر بما يناسب درجتهم العالية التي هي الرئاسة العامة للدنيا والدين، وبما يحكم العقل به من اتّصاف صاحب تلك الدرجة القصوىٰ به من العلم والعصمة والفضل والمزية علىٰ من سواه.

ويُحتمل أن يكون الغرض عدم الخوض في معرفته ورسوله وحججه بالعقول الناقصة، فينتهي إلىٰ نسبة ما لا يليق به تعالىٰ إليه وإلىٰ الغلو في أمر الرسول والأئمّة عليهم السلام، وعلىٰ هذا يحتمل وجهين:

الأوّل: أن يكون المراد: اعرفوا الله بعقولكم بمحض أنه خالق إلٰهٌ، والرسول بأنه رسول أرسله الله إلىٰ الخلق، وأُولي الأمر بأنه المحتاج إليه لإقامة المعروف والعدل والإحسان، ثم عوِّلوا في صفاته تعالىٰ وصفات حججه عليهم السلام علىٰ ما بيّنوا ووصفوا لكم من ذلك، ولا تخوضوا فيها بعقولكم.

والثاني: أن يكون المعنىٰ: اعرفوا الله بما وصف لكم في كتابه وعلىٰ لسان نبيه صلى الله عليه وآله، والرسول بما أوضح لكم من وصفه في رسالته إليكم، والإمام بما بيّن لكم من المعروف والعدل والإحسان، كيف اتّصف بهذه الأوصاف والأخلاق الحسنة. ويحتمل الأخيرين وجهاً ثالثاً، وهو أن يكون المراد: لاتعرفوا الرسول بما يخرج به عن الرسالة إلىٰ درجة الألوهية، وكذا الإمام»[1].

أقول: لا يخفىٰ رجوعها إلىٰ معرفته بالأثر، إمّا من جهة الثبوت أو التنزيه، وكذا إذا قيل: معناه لا نعرفه بالعقول لقصورها، بل بما بيّن، وكذا بالنسبة إلىٰ رسوله وأُولي الأمر، وما لم ترجعها إلىٰ الإحاطة بالذات يتم بوجهٍ، ويكفي القول: [اعرف الله بالله لا بغيره][2]، أي ببيانه لا بغيره، فإنّه تشبيه، والأوّل هو الصفة التي تعرّف بها لخلقه.

والرسول بنفس الرسالة، فإنّها تدل علىٰ صدق مُدّعيها فتكشف عنه، (وأُولي الأمر بالأمر بالمعروف) ... إلىٰ آخره، وهذا دليل آخر ظاهر غير المعجزة، وهو أمر تام.

القول العاشر: في البحار: «أن يكون المراد بما يعرف به: ما يعرف باستعانته من قوىٰ النفس»[3] ... إلىٰ آخر الدليل السادس، وسبق، وهو راجع لما سمعت، وأصل التعريف والمعرفة بأي شيء منه تعالىٰ.

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٧٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «اعرفه بالله لا».

(٣) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٧٤.

القول **الحادي عشر:** «أن يكون المراد: ما يعرف بها من الأدلّة والحجج، فمعنىٰ: (اعرفوا الله بالله) أنه إنّما تتأتّىٰ معرفته لكم بالتفكر فيما أظهر لكم من آثار صنعه وقدرته وحكمته بتوفيقه وهدايته، لا بما أرسل به الرسول من الآيات والمعجزات، فإن معرفتها إنّما تحصل بعد معرفته تعالىٰ.

واعرفوا (الرسول بالرسالة) أي بما أُرسل به من المعجزات والدلائل، أو بالشريعة المستقيمة التي بعث بها، فإنّها لانطباقها علىٰ قانون العدل والحكمة يحكم العقل بحقيّة من أُرسل بها.

واعرفوا (أولي الأمر) بعلمهم بالمعروف، وإقامة العدل والإحسان، وإتيانهم بها علىٰ وجهها.

وهذا أقرب الوجوه، ويؤيده خبر سلمان، وكذا خبر ابن حازم، إذ الظاهر أنّ المراد به أنّ وجوده تعالىٰ أظهر الأشياء، وبه ظهر كل شيء، وقد أظهر الآيات للخلق علىٰ وجوده وعلمه وقدرته، وأظهر المعجزات حتىٰ عُلم بذلك حقيّة حججه، فالعباد معروفون به، ولا يحتاج في معرفة وجوده إلىٰ بيان أحد من خلقه، ويمكن أن يُقرأ: (يَعرفون) ـ علىٰ بناء المعلوم ـ أيضاً»[1].

أقول: سيأتي خبر ابن حازم[2]، ويدل عليه هذا الحديث بحسب المفهوم.

وخبر سلمان: ما روي في التوحيد[3] بسنده إليه في حديث طويل، يذكر فيه الجاثليق وقدومه المدينة مع مائة[4] من النصارىٰ، وسمعتَ ما نقل منه هنا، ولا خفاء في رجوع هذا الوقت إلىٰ غيره ممّا سبق.

نعم، أراد أنّ معرفته عقلية سابقة علىٰ البعثة، وراجعة إلىٰ النظر إلىٰ الأثر من جهة أثريته الدالّة عليه، وما فيه ظاهر ممّا سبق، وهذا قريب ممّا ذكره ملّا رفيع في الحاشية وسيأتي.

القول **الثاني عشر:** ما ذكره ميرزا رفيع في الحاشية: «أنّ يكون المراد ما يُعرف بها من الأدلّة والحجج، فمعنىٰ: (اعرفوا الله بالله) أنه اعرفوه بالمقدمات العقليّة البرهانية التي هداكم الله إليها وأعطاكم علمها، وإن كان قد يحتاج إلىٰ تنبيه وهداية إليها، لا بما أرسل به

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) الحديث الثالث من هذا الباب. (٣) «التوحيد» ص ٢٨٦، ح ٤.

(٤) في الأصل: «ممّا فيه»، ما أثبتناه من المصدر.

الرسول من الآيات والمعجزات، وبقول الرسل، فإنّها متأخّرة المعرفة عن معرفة الله.

واعرفوا (الرسول بالرسالة) أي بما أُرسل به من الآيات والدلائل بعد معرفته سبحانه، واعرفوا (أُولي الأمر) بعلمه بالمعروف وإقامة العدل والإحسان، بعد معرفتكم المعروف بتوسّط معرفة الله ومعرفة رسوله والاطّلاع علىٰ ماجاء به»[1].

أقول: وبينه ووجهه السابق تلازم، وهو إرجاعٌ له إلىٰ المعرفة بالأثر، وأنت إذا نظرت لما قيل فيه في بيانها وجدته راجعاً بعضه لبعض، وراجعاً إلىٰ الدليل الإنّي، أو بملاحظة أنّ الله المُفيض والمُوهِب، فكانت المعرفة به.

القول الثالث عشر: * وبه يتّضح الحقّ والجمع بين الأحاديث، وبيان وجه الصحة لبعض تلك الوجوه علىٰ وجه، وبطلان كلام المتصوّفة هنا وأشباههم، بعد أن تستيقن أنّ كلّ ما يُعرف بحقيقته فليس بواجب وجود، وكيف يُدرِك المعلول والأثر علّته ومؤثره، وكل ذي مقام لا يتجاوزه؟ فالممكن لا يتجاوز الإمكان.

وعن علي عليه السلام: (**وإنّما تحدُّ الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلىٰ نظائرها**)[2]، ومنتهىٰ الممكن إلىٰ الإمكان، وإلّا لم يكن ممكناً، ولا ذكر لغيره معه بوجه مطلقاً، لا نفياً ولا ثبوتاً، والكل ممتنع ومنفي معها، بمعنىٰ عدم إمكان غير إلّا ثبوته في الإمكان، فيعود النفي للممكن لا إليه تعالىٰ، وإلّا صلح الثبوت فيه أو معه، وهو محال.

وأيضاً مباينته لخلقه مباينة صفة، كالسراج والشعاع، فلا يُدركه ولا يكون معه، وإلّا كان سراجاً، وليس كذلك، فيكون ما سواه تعالىٰ اسماً له وصفة دالة، ولابدّ من دلالة الصفة والاسم علىٰ الموصوف والمسمىٰ، لكن دلالة تعريف لا إحاطة واكتناه، فإنّ ظهور المسمّىٰ والموصوف بما ظهر له به، وفرق ظاهر بين ظهور الذات ـ أو قل: الذات الظاهرة ـ والذات نفسها.

فإذن لا يُعرف إلّا بالأثر ولا طريق غيره، فإنّه ظهور له به لا بذاته، بل بصفة الدلالة الفعلية، قال عليه السلام: (**تجلّىٰ لها بها وبها امتنع منها**)[3] وقال عليه السلام: (**بها تجلّىٰ صانعها**

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ أصول الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، الورقة: ٦٨ ـ ٦٩، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(*) وهو مختار المؤلف.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

للعقول)[١]، ولا يكون بتجلي الذات، فإنّ الحادث لا يسعه، فإنّ التجلّي له ظاهر، فهو مقام تقييد، ولو كان إطلاقاً [أثرياً][٢].

وليس للأثر ماهية وأعيان ثابتة قديمة، كما زعمه الملّا[٣] والكاشاني[٤]، بل هي نفس الانوجاد، وقبول الوجود له بنفس ذلك الجعل، فهي حدود الوجود المجعول، وهي مجعولة بالوجود، أو قل: بجعلٍ بعده رتبة عن يساره، فللوجود المجعول ـ وهو الموجود ـ نظر باعتباره لمن فوقه، وآخر في نفسه، وآخر لمن دونه، وأنت إذا لحظته بالأخيرين فهو أثر يدل علىٰ مؤثر، ولم تلاحظه بكونه أثراً للغير وصفته.

وإذا لحظته به ـ وهو الوجه الأوّل، وهو وجهه من أمره وبدء وجوده ومقام الفؤاد وأقرب مقاماته ـ فلا شكّ أنك حينئذٍ تقطع ملاحظته لجميع قيوده العقلية والنفسية والخيالية والحسّية، بغير قيد وكيف ونحوها، وإلّا كانت قيوداً، والفرض عدم ملاحظتها واعتبارها، لا عدم وجودها أصلاً، وحينئذٍ تعتبره مجرّداً عنها، فلا يكون حينئذٍ إلّا صفة ظهور، وهو ما دلّك عليه بك له، وهي حقيقة الإنسان والفطرة الأوّلية، فقد عرفته حينئذٍ به، وليس لك مقام فوقه، فهذا تعريف ظهور الذات، أي ذاتٌ ظاهرة، وهو دون مقامها بحسب ذاتها.

وفي هذا المقام | أخطأ | المتصوّف والملّا وأشباههم، فقالوا: هذا هو الله، وقالوا بوحدة الوجود، وجعلوا حدود الأشياء قائمة بذاته وله مقارنة بها، فظهر لهم لزوم تكثّر الذات وقيام الكثرة به تعالىٰ، مع لزوم تلك القاعدة والقول الشيطاني، فهو لازم الانبساط، فقالوا بعدم المنافاة، فهو أحديّ وكثير من جهة واحدة بلا منافاة، وهذا قول من لا يفهم اللفظ، ومَن لا يفرّق بين الممكن والمحال، وفسّروا الممازجة بين الشيئين والوجودين ـ وليس إلّا وجود الأشياء الممكنة ـ اعتبارية، مغايرة له بالمفهوم لا بالحقيقة، والشيء لا يمازج نفسه ولا يباينها، وأثبتوا له تعالىٰ لوازم، وكلّها أقوال وضلال.

وقالوا: هذه حقيقة معرفته به، وهي الفناء فيه سبحانه وتعالىٰ.

بل هي ظهور صفة الدلالة والذات الظاهرة الدالّة، وفيك ـ بحسب الفؤاد وبدء وجودك ـ قبس نوري من هذه الدلالة، إذ لم تعتبر سبحاتك فأنت حينئذٍ هو، أي ظهوره

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦؛ «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٢٥٤، ح ٨.

(٢) في الأصل: «اثرية».

(٣) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥، المفتاح الثامن.

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص ٥٣١.

لك بك إلّا أنّك صفته وعبده.

والصفة غير الموصوف، فإنّه تعالىٰ لم يظهر لك بذاته، كما تقول: القائم زيد، إلّا أنه صفته، وإذا لحظت القيام فهو معناه، أي صفته الدالّة، وبحسب مقامه يكون أثره، وبحسب ظهور العلّة به يغيب حكم الصفة، ويصدق حينئذٍ أنك عرفته به، أي بظهوره.

ومقام المعرفة مقام تعريف، لا مقام اكتناه، ولذا قال ﷺ: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[1] فأثبت معرفته بمعرفة النفس، فتكون هي هي في نفس الأمر، وهذا بحسب الظهور ـ أي ظهور الظاهر ـ وهو بفعله، ولم يقل ﷺ: عرف ذات الله، ولو كان كما يقول أهل وحدة الوجود ـ وأنّ حقيقة الإنسان وجود الله والتفاوت بالصفة الاعتبارية ـ لم يقل: (عرف ربه) بل كان يقول: ذات ربه، ولما قال في كتابه: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾[2] فأثبت المعية أين كنّا، أي بظهورنا، فهي ظهوره لنا بها لا بذاته، أو تقول: ظهورنا به، أو تقول: بحسّنا لأنفسنا أو بدلالة آيتنا عليه، فهذه مقامات معرفته بالأثر أو به له.

وكل مقام من مقامات المعرفة ـ إذا لحظته بمقامه ـ فهو معرفته بما ظهر لذلك المقام، له به لا بذاته، والإحاطة والاكتناه مستحيلة، فالباب مسدود، ونهاية الطلب العجز، والمعرفة معرفة رسمية اسمية، ولا يتجاوز الممكن مقام الإمكان، ولا يسعه الأزل ولا بالعكس، ولا تجمعها حقيقة واحدة، فميّز ذلك يظهر لك الحق.

والجمع بين الروايات وكلام الحسين عليه السلام يوم عرفة يوضّح ذلك ـ وكذا بعض أحاديث الباب ـ ويظهر لك ما في كلام كثيرٍ من الخبط والضلال، ويظهر لك أنّ الغاية فعله وأمره، لا ذاته، وكذا البدء من أمره، وهو خالق الخلق بالمشيئة، لا كما تقوله المتصوّفة هنا مثل الملّا[3] والكاشاني[4].

وتعريف توحيد خواصّ الخواص المطابق لكلام أهل البيت وترجمان الوحي، لا كما قاله الملّا[5] وأشباهه في التوحيد الوجودي والأفعالي.

ومن دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة: (إلهي أمرت بالرجوع إلىٰ الآثار فارجعني إليك بكسوة

---

(١) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١٠٢، ح١٤٩؛ «الغرر والدرر» ص٥٨٨، الرقم ٣٠١.

(٢) «الحديد» الآية: ٤.

(٣) «مفاتيح الغيب» ص٢٧٥، ٢٩٢.

(٤) «أصول المعارف» ص٧٤.

(٥) انظر: «إيقاظ النائمين» ص١٣ ـ ١٤.

الأنوار وهداية الاستبصار، حتىٰ أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها، مصُون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها، إنك علىٰ كل شيء قدير)[1].

فهذه المعرفة الأثرية من غير اعتماد عليها، فإنّها مقامات | الخطأ والاشتباه | [ــ]، ومنه أقوال الملّا وأشباهه.

فتعرفه من جهة الأثر: أنه وحده لا شريك له مطلقاً، ولا ندّ ولا ضدّ ولا شبه، وبحسب صفة المفعولية، من جهة التضاد والتوافق والتخالف والكمّ والكيف والحركة، إلىٰ باقي أقسام الأعراض، ومن جهة الافتقار والتركيب والتأليف، والاحساس والحواس، والتعقّل والعقل، والإرادة والمشيئة، والتقدير والقدرة، والقضاء والمقضي، والإمكان والكون والتكوين والمعلولية، والنمو والذبول، والقوة والفعل، والبداية والنهاية الزمانية والدهرية والسرمدية ـ ومقاماتها وحدود كل واحد منها وأحكامه ـ والتناسب والانتساب، والضدّية والندّية، والمشاهدة والمشاكلة والمماثلة، والنسبة الزمانية وما فوقها، إلىٰ غير ذلك من جهة نسب الممكن وجهاته الملكية والملكوتية والجبروتية والأمرية.

| و | نقل ما نعرفه ممّا يطول ولا يُحيط بها إلّا الله، ومَن أشهده خلق الخلق، وولاة أموره.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾[2] لأنّ الله تعرّف لكل شيء في كل شيء بكل جهةٍ ـ جوهراً أو عرضاً، ذاتاً أو صفةً، محققّاً أو مقدّراً بكل جهةٍ ـ نفسها أو مع غيرها، ذاتاً أو معنىً دلّ علىٰ أنه تعالىٰ وحده لا شريك له، ذاتاً وصفة وفعلاً وعبادة. وأنت في جميع هذه المقامات ـ من غير أن تشير له ـ داخل أو خارج أو مباين، أو بصفةٍ مباينةٍ، أو له لازم، أو نسبة أو عدم نسبة، سبحانه وتعالىٰ ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير.

ومن جهات المعلوليّة ولوازم الأثرية الدالّة عليه تعالىٰ: التخطيط والانحناء والاستقامة والاستدارة، والبساطة والكثرة، والوحدة الشخصية والنوعية والجنسية، ووحدة التشاكل والتماثل والتجانس، والنسبة والتناسب، وكلّها داخلة في الوحدة العددية، والكلّية والجزئية، والكل والجزء، والدخول والخروج، والممازجة والمباينة، والفصل والوصل،

---

(١) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٢.
(٢) «يوسف» الآية: ١٠٥.

والزيادة والنقصان، والخفة والثقل، والصفاء والكدرة، والإشارة والتلويح، والذكاء والفهم، والجمود والتعقّل، والوهم والعلم والمعرفة، واللذة والألم، والقوىٰ العشرة وسبع الطبيعة، ولوازم كل واحدة، إلىٰ غيرها.

وكلّها حجبٌ نورانية وظلمانيّة، وإذا كشفها وأعرض عنها، ولم يعتبرها للأثر، من جهة وحدته وبدء وجوده، ونظر بفؤاده ـ مجرّداً عن ملاحظة الحدود وغيرها ـ فقد عرفه به، وكان نفس المعرفة، وهو وجهه من فعله، ولم يدرك فعله، فكيف ذاته تعالىٰ؟! ومحا حينئذٍ موهومه وصحا لديه معلومه، وعرفه به، ولاحظه من حيث البساطة الدالة عليه، لا بساطة الأحدية.

وإذا عرفت نفسك ـ حينئذٍ ـ كذلك فقد عرفته به، وعرفت الله بما ظهر لك، وتبيّن لك أنّ ظهورك هو ظهوره تعالىٰ لك بك، والآثار والقيود السابقة في محلها وأسفلها؛ لأنّها ليست معرفة إحاطة، بل معرفة توصيف ودلالة ظهورية، ولذا قال الحسين عليه السلام في دعاء يوم عرفة: (**أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك**)[1]، فغيره اسمه وصفته الدالة عليه، وهو به ظهر، بل ظهوره، فلا ظهور إلّا له.

وعرفت أنّ مقام ظهور الذات دون مقام الذات نفسها، فلا اعتبار ظهور ولا خفاء معها، بل هي كنزٌ مخفي[2]، وهي كنز مخفي علىٰ ما كانت، وأحبَّ أن يُعرف ـ وهو مقام الظهور دون مقامها ـ فخلق الخلق، فانخلق ظهوره له به؛ لنصّ: (**تجلّىٰ لها بها**)[3] وغيره.

وانظر نفسك في المرآة، والكلام والمتكلّم، والفعل والمفعول، وهذا مقام الفناء، أي فناء وجودك بما ظهر لك بك، بغلبةِ جهةِ الفاعلية، وهذا بالفعل، فظهر معنىٰ (**عرفت الله بالله**) كما روي، وما في الدعاء: (**بك عرفتك وأنت دلّلتني عليك**)[4] (**يا من دلَّ علىٰ ذاته بذاته**)[5] وفي دعاء السحر (**وإنك لا تحتجب عن خلقك إلّا أن تحجبهم الأعمال السيئة دونك**)[6] وما في دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة، لبيان القسم الثاني من المعرفة: (أيكون

---

(١) «إقبال الأعمال» ص٦٦٠.

(٢) إشارة إلىٰ الحديث القدسي: (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف)..، انظر: «جامع الأسرار» ص١٠٢؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٣.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٤) «البلد الأمين» ص٢٠٥.

(٥) «بحار الأنوار» ج٩١، ص٢٤٣، الدعاء ١١.

(٦) «إقبال الأعمال» ص٣٣٥.

لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتىٰ يكون هو المظهر لك، متىٰ غبت حتىٰ تحتاج إلىٰ دليل يدلّ عليك، ومتىٰ بَعُدت حتىٰ تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وحسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبّك نصيباً)[١] ... إلىٰ آخره، وقال ﷺ: (مارأيت شيئاً إلّا ورأيت الله فيه) أو (قبله) أو (معه)[٢] علىٰ اختلاف الروايتين، وقول علي عليه السلام في بيان العالَم العلوي (وألقىٰ في هويّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله)[٣].

تتمـة: يظهر لك ـ من معرفة ما سبق ـ صحّة ما ورد عنهم عليهم السلام: (نحن ولاة أمر الله... وبنا عُبد الله، ولولانا ماعُرف الله)[٤]؛ لأنهم العلل الأربع للخلق، بما أقامهم اللهُ فيه وعليه ولم يرفع يده عنهم، وفي الزيارة الجامعة: (بكم فتح الله وبكم يختم)[٥]... إلىٰ آخره، بل أكثر الزيارة ـ إن لم نقل: كلّها ـ تدلّ عليه، وبه النصوص متواترة معنىً.

ومعلوم أنّ الخلق من فاضلهم، ونسبتهم لهم كالشعاع من الشمس، وهو الفاضل النوري، فكذا في الصفة والفعل والعبادة، فبعبادتهم عُبد الله، أي بفاضلها، ولولاهم ما عُبد الله كما روي[٦]، والأدلّة عليه قائمة، وليس هنا موضع بيانه، وسيأتي بسطه متفرقاً في مجلّدات الحجة إن شاء الله تعالىٰ، فتأمّل في ما تلوناه عليك، وستأتي زيادة إن شاء الله تعالىٰ، فإن أدركته وفهمته اطّلعت علىٰ حقيقة الأمر في هذه المسألة وغيره ممّا أشرنا، وظهر لك | خطأ | الملّا وأشباهه، وعدم إصابته الحق فيها ونظائرها، وسيأتي متفرقاً إن شاء الله.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن [علي بن عقبة بن قيس بن سمعان بن] أبي رُبَيْحَة مولىٰ

---

(١) «إقبال الأعمال» ص٦٦٠.

(٢) انظر: «إيقاظ النائمين» ص٤٦؛ «علم اليقين» ج١، ص٤٩؛ «شرح الأسماء» ص٥١٦؛ والرواية فيها عن عليّ عليه السلام.

(٣) «غرر الحكم ودرر الكلم» ص٤٢٣ الرقم: ٧٥؛ «بحار الأنوار» ج٤٠، ص١٦٥.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٦١، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٩، ح١٧٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الكافي» ج١، ص١٩٣، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام ولاة أمر الله ... ح٦؛ «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢٠، ح٣١.

رسول الله ﷺ قال: سُئِل أميرالمؤمنين ﵇: بِمَ عرفت ربّك؟ قال: بما عرّفني نفسه، قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يُحسُّ بالحواسّ ولا يُقاس بالناس ﴾.

أقول: أفاد علي ﵇ الطريق الذي عرّفه نفسه به، وهي تعريف دلالة بقوله: (لا يشبهه)... إلىٰ آخر كلامه الآتي.

ولهذا عِدَّة معان تحت هذه الرقوم، فما نفاه عرفت الإشارة إليه، فتكون معرفة صفة، بما ظهر له بها وعرّفه نفسه، وحقيقة هذه لا تدرك لغيرهم، ولهم منها قبسها وفاضلها.

وظاهر اللفظ يشمل جميع المراتب، وما لكل من المعرفة بقدره، ولم يدّخر ﵇ عنه في هذه العبارة، مع أنّ |ليس| للسائل منها إلّا ما يعرف بوسعه، ويصدق علىٰ معرفته علىٰ أنها هي ما قاله، فإنّ لهم في الكلمة الواحدة وجوهاً، ولكلّ واحد منها مخرج بقدر فهمه، هو معناها عنده، إذ لا تعمية ولا إجمال، بل هم أهلُ البيان وفصل الخطاب.

وعرف من قوله أنّ الله تعالىٰ لا يُعرف بحدٍّ، ولا مجانسة لمحسوس ـ أو حاسّة منه ـ أو معقول أو بصفة منه، ولا بصفة من صفات الإمكان توجب المُشابهة، والله خلوّ من خلقه ـ ذاتاً وصفةً وفعلاً ـ وبالعكس، وكلّ ما ينسب له ـ ممّا يقتضي مصاحبة خلق أو نسبة أو إضافة ـ فمرجعها لخلقه وفعله القائم به قيام صدور، فالنسبة له مجازيّة ومرجعها لفعله، ونُسِبَتْ له تعظيماً وتشريفاً وتنويهاً وإعلاءً [لحجّته][1]، ولأنه لم يرفع يده عنه، مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[2] ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾[3].

|و| هو الخالق الرازق المُحيي؛ لاقتضائه مخلوقاً ومرزوقاً، [ولا كلام][4] فيه، ومثل: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[5] ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾[6] ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾[7] ومثل ﴿ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً ﴾[8]، وأمثالها كثير في الكتاب والسنّة، وبها ضلّ كثير من أهل الكلام وأهل التصوّف، لمّا لم يصيبوا الحق ويطلبوه من معدنه، فأثبتوا له تعالىٰ

---

(١) في الأصل: «بحجته».
(٢) «الحديد» الآية: ٤.
(٣) «ق» الآية: ١٦.
(٤) في الأصل: (والكلام).
(٥) «الفجر» الآية: ٢٢.
(٦) «الزمر» الآية: ٤٢.
(٧) «الحجر» الآية: ٢٩.
(٨) «الفرقان» الآية: ٥٤.

النزول ذاتاً والتجلّي الذاتي، فحقائق الأشياء ووجودها هو، وأنّ له المعيّة الذاتية وخالق بحقيقة ذاته، والخلق لازم ذاته ومنها برز، إلىٰ غيرها من أقوال أهل التصوّف، وسائر كلام المعتزلة والأشاعرة، ليس هنا موضع بسطه.

نعم، هو ظاهر ومع الأشياء بآثار صنعه وفعله، وإمداده الذي لا غنىٰ عنه ولا انقطاع له.

ثم وإذا كان الله إنما تعرّف لخلقه وعرّفهم في أنفسهم [كما][1] قاله علي عليه السلام فهو لا يعرف بصفة خلقه، ولذا نفاها، فهي صفة تشبيه وتعطيل، والله منزه عنها.

فما دلّ من النصّ علىٰ أنه يُعرف بخلقه ـ كما تواتر[2] ـ فمراد به صفته الدالة المجعولة لهم بهم، بقدر استطاعتهم، وهي ما ذكرها عليه السلام، وما نفي فيه معرفته بخلقه فمراد بها صفة الإمكان، وسمعت تفصيل جملة منها، فلا تنافي بين الروايات، وحاشا كلامهم من ذلك.

وبعبارة أُخرىٰ: الأثر لا يَعرِف إلّا ما هو عنده ـ حقيقة أو صفة ـ وما عداه لا طريق لمعرفته بوجه، فلا يعرف الله إلّا بما تعرَّف له عنده في نفسه، فهو أثر، وله جهتان: فعل وانفعال، فله صفات بحسب المؤثريَّة والحدوث والانفعال، وصفات أُخر بحسب الفعلية من فاعليته ودلالته علىٰ خالقه بأنه أثره، فصفاته الخلقية لا يعرف بها، كالإشارة ونحوها ممّا سبق.

نعم، تدلّ علىٰ محدث [غيره][3]، وليست صفته، ومن جهة الفاعلية تدل علىٰ فاعله ـ ما ظهر له بفعله ـ ففيه صفة دلالة، هي حقيقة؛ لأنه اسم وصفة، وهي تدل علىٰ المُسمّىٰ، وهذه الصفة هي تعريف ذاته وصفتها، وهي ما ذكرها عليه السلام، فإذا عرفته بها عرفته بذاته، ولا معرفة إلّا معرفة التوصيف والصفة كتوحيده تعالىٰ، أمّا توحيد الذات ومعرفتها بذاتها والاكتناه مستحيلة، فليس إلّا ما وصفه الله وبيّنه، وقوله تعالىٰ: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[4] [أي] يتبيّن معرفة أنه تعالىٰ الحقّ، بما عرف من الوصفية، وهيكل التوحيد.

فكلّ شيء يدل عليه بالصفة، لا من جهة حدوده وكيفياته، فإنّها صفة خلق، وهو خالق، ولا تشابه أو مشابهة أو مشاكلة، ومن رام الاكتناه وجعل الحقيقة واحدة والخلق خيالاً ـ وبكشفه يظهر اتّحادها، وأنّ الخلق حقّ، ويُفسّر معرفته به بذلك ـ فقد كفر كفراً ظاهراً،

---

(١) في الأصل: «بما».

(٢) «بصائر الدرجات» ص٦٤، ح١٦؛ «التوحيد» ص٤٣٧، ح١؛ ص٢٨٩، ح٩.

(٣) في الأصل: «غير».

(٤) «فصلت» الآية: ٥٣.

فارجع لبياناتهم واشرب موردهم، ماءً عذباً صافياً غير آجن، ودع السُّبل، ولقد كررت لك قصداً للفهم والتفهيم، فقد زلّت هنا أقدام كثير.

ولا تطلب معرفته إلّا ببيان الواسطة ومحلّها القائم مقامه، كما بيّنا لك، لا بتحريف أهل الضلال والتشبيه.

ولا يعرف بصفة تشبيه، فإنّه لم يتعرّف بها لخلقه، بل عرّفهم نفسه بصفة تنزيه، لا يشبههم ولا يشبهونه، وهي ما ذكرها عليه السلام.

قال: محمد صادق في الشرح لهذا الحديث: «قوله عليه السلام: (لايشبه صورة) هو أدنىٰ معرفته عليه السلام؛ لعدم استعداد السائل لإدراك ما هو جوابه، كما هو عرفه، فأعرض عنه وأجاب بخواص المعرفة، لِما أُمِرُوا به من التكلم علىٰ قدر عقول الناس».

أقول: ما أضلّ هذا الصوفي، بل ما أجاب به هو المعرفة، والله عرّفه نفسه بما ذكر عليه السلام، ولما ذكره وجهُ حقٍ يعرفه كلّ سامع بقدر عقله، وتحقيقه ـ بكمال المعرفة ـ لا يعرفه إلّا هو عليه السلام، خصوصاً قوله: (قريبٌ في بُعدِه)... إلىٰ آخره.

فهو قريب في بعده بما هو بعيد في قربه، وكذا في بعده بجهةٍ واحدة، فهو لا قريب ولا بعيد، وكذا في الفوقيّة والأمام ومقابلهما، وكذا في الدخول والخروج، لا صفات فعليّة، ولا يشبه خلقه فيها أيضاً، وكيف لا يعرفه وتكون هذه معرفته، وعرفت من كلام ابنه في يوم عرفة ـ ومن كلامه عليه السلام ـ ما يوضّحه ويزيده؟! لكن هذا المتصوّف نسب إليهم القول بإحاطتهم بالله في حالةٍ إحاطةً حضورية – وتعالىٰ الله وتعالوا عنه فلذا قال ما قال، وسيأتي جملة من كلامه، فتأمّل واجتنبه.

قال: «والجواب المطابق للسؤال، هو أن يُقال: عرفتُ الله بوصولي إلىٰ عرش الوجودات؛ لاختفاء التعيّنات الوجودية عنّي، بحيث صرتُ وجوداً محضاً وإنيّةً صرفةً، فحينئذٍ صرتُ عالِماً بالله بالعلم الحضوري، فحينئذٍ علمت أن لا يشبه به صورة المجرّدات العقليّة، كيف وهي وجود مع التعيّن العقلي، وأنه مع غيره غير هذا الشيء؟! فلا يشبّه وجوداً مقيّداً بالوجود المطلق بلا شرط تعين.

(**ولا يُحسّ بالحواس**) وكيف يُحس بها؟! فإنّ الحواس لا تُدرِك إلّا المحسوسات؛ لأنّها ماديّة، والله مجرّد صرف، والمادي لا يمكن أن يُدرك المجرّد الصرف، وأيضاً إنه تعالىٰ لو أُدرِك بالحواس يلزم أن يشبّه بالمحسوسات، فإنّ المحسوسات أدون من الجواهر العقلية،

فإذا لم يشبّه المجرّد به تعالىٰ فكيف تشبّه المحسوسات به؟!.

ولا يُقاس الله بعموم الناس؛ لأن الناس هي الأجسام البدنيّة، وهي آخر الموجودات وأبعدها عن الله، تعالىٰ عن العقول وعالم المثال وسائر الأجسام، وإذا لم يقس علىٰ الموجودات ـ التي هي قبل الأبدان الإنسانية ـ فكيف يقاس عليها؟! وسكت عليه السلام عن النفوس الإنسانية الكاملة، فإنّها أمثال الله تعالىٰ، ولله الأمثال العليا، لما عرفت غير مرّة».

أقول: الجواب المُطابق ما قاله عليه السلام، لا قوله المأخوذ من أهل التصوّف، ويريد بعرش الموجودات: الله، وصرّح به في غير موضع في باب العرش[1] وغيره، ويدلّ عليه قوله ـ قبل ـ بالوصول إليه تعالىٰ، وكذا قوله هنا، وحاشا أن يعلم الذات علماً حضورياً، بل لا يُحيط بها، وإنما عرفه بما ظهر له به في مقامات وجوده الأمرية والعقلية والنفسية والروحية والمثالية والحسية، إلىٰ سائر وجوداته وظهوراته.

قوله: «فحينئذٍ علمت أن لا يشبه»... إلىٰ آخره، بل حينئذٍ تعلم أنّ له شبهاً ومثلاً، فنفي الشبه عنه تعالىٰ والمثل يوجب أن لا يعلم بذاته تعالىٰ ويحيط بها علماً حضورياً.

بل لا تدركه البصائر والأبصار، ولا تحوم حوله الأفئدة والأفكار، وإنّما يعرف بما تعرّف به، وليس ذلك ممّا تعرّف به، بل يوجب التشبيه والإحاطة به وقيام الحوادث الإمكانية بالذات، لكون حقيقة الممكن حقيقته حينئذٍ، وليس الإمام عليه السلام متصوّفاً قائلاً بوحدة الوجود، حاشاه من ذلك.

والقرب والبعد ليس بالنسبة للذات الأحدية، فلا نسبة لها لغيرها بوجهٍ أصلاً، سواء فيه الرسول ـ أشرف الكل ـ والجماد، وإنما القرب والبعد بحسب الظهور والصفة الفعلية وإليه يعود ذلك، فإنّها صفة فعل لا ذات، وسيأتي بيانه في مجلدات الصفات، فتأمّل واعرف كلامه وسقوطه عن الحق.

وقال: «وإنّ الله تعالىٰ محيط بالأشياء، مع كونه أجلّ وأعلىٰ منها، فهو تعالىٰ بعيد في مرتبة الجلالة والعظمة، مع كونه محيطاً بالأشياء [وقريباً][2] منها في الإحاطة بالعلم الحضوري، وإنّ الله تعالىٰ فوق كل شيء، وإنّه علّة الكل وليس فوقه شيء؛ لأنه ليس معلولاً لشيء؛ ولأنه قبل الأشياء، وأنه تعالىٰ [موضع] بوجه الأشياء إليها بالفطرة في

---

(١) «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٠.

(٢) في الأصل: «وقربها».

العقل، وليس أمام وجِهة لشيءٍ كأماميّة المحسوسات للمحسوسات.

ولا أنه تعالىٰ داخل في الأشياء الموجودة في المفهوم مثل دخول المعنىٰ في اللفظ، ولاكجزء في كل، ومظروف في الظرف.

وخارج عن الأشياء ـ في علو الرتبة ـ لاكخروج موجود عن موجود، حتىٰ يلزم خلوه تعالىٰ وغيبته عن الأشياء، فقال: (سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره).

فنزّهه عليه السلام أولاً بقوله: (لا يشبه صورة) إلىٰ قوله: (ولا يُقاس بالناس)، ثم نسبه تعالىٰ إلىٰ المخلوقات بالقرب والبعد، بالفوقيّة والتحتيّة، وبالدخول والخروج، بالمعنىٰ الذي قاله، لأنّ التجرّد عن كل شيء في مرتبة ذاته تعالىٰ، ونسبته إلىٰ الممكنات زائدة علىٰ ذاته تعالىٰ، والأول قبل الثاني.

ثم قال: (ولكل شيء مبتدأ) أي لكل ممكن ابتداء، وهو مسبوق به، فكل ممكن حادث بالحدوث الذاتي، وهو تعالىٰ بالذات ابتدأ، لا ابتداء له، قديم ليس له حدوث أصلاً، لا ذاتاً ولا زماناً».

أقول: هذا المتصوّف جمع بين التنزيه والتشبيه، وكذا أُستاذه وسائر المتصوّفة، ويقولون هو التوحيد، وهو | خطأ | [ـ].

بل منزّه عن التشبيه مع الخلق وبعده، وهو علىٰ ماكان في أزل الأزل، فإحاطته لا بذاته ـ بل قيوميّة فعلية ظهورية ـ ولا بالعلم الذاتي أيضاً، لكن لمّا جمعوا بينهما، وصرّح هذا | الرجل | بأنّ تنزيهه بحسب ذاته ـ وبحسب ظهوره بخلقه يوصف بصفات الإمكان عرضاً، وآخر كلامه هنا يدل عليه، ـ يلزمه القول بصحة وصفه تعالىٰ بجميع مانفاه عنه الإمام عليه السلام ولو عرضاً، والإمام عليه السلام نفاه عنه تعالىٰ مطلقاً.

ولا تختلف عليه الأحوال، وإحاطةُ الله القديم بذاته بخلقه في مقامات وجودهم وحدوثهم، من غير نزول للذات أو صعود للإمكان في الأزل، بل بما ظهر لها بها.

وليس ابتداء الخلق من الذات، فلم يلد ولم يولد، ولم يكن مادّة لخلقه أو ركناً مقوّماً لهم أو ظاهراً بذاته أو معروضاً لهم، بل بفعله، ومن يفعل بذاته ـ ويتجلّىٰ بها لخلقه، وينزل منازلهم ـ ليس بواجب، وعليه بنىٰ كلامه ـ وهو قوله بوحدة الوجود ـ وجعل معنىٰ الدخول والخروج والفوقية والتحتية متقابلة، ولو اعتباراً، وهذا في الممكن متحقق، وهو تشبيه، وبقي أنواع بعض الدخول ـ ممكنة ـ لم يذكرها، وستعرف تحقيق الحديث بما يناسب هنا،

وسيأتي[١] في جوامع التوحيد وغيره إن شاء الله.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح: «معنىٰ قول السائل: بِمَ عرفتَ ربك؟ أي بأي وسيلة عرفت، فأجاب عليه‌السلام: (**بما عرّفني نفسه**) أي بتعريف الله إيّاي نفسه، لا بتعريف غيره من معلّم آخر، أو نقل رواية أو سماع أو شهادة أحد أو غيرها، فـ(ما) مصدرية لا موصولة، ومن هنا خرج معنىً آخر لقوله عليه‌السلام: (**اعرفوا الله بالله**) في الحديث السابق»[٢].

أقول: ما يقع بواسطة ناطقة عن الله بتعريف الله أيضاً، وما يحصل لعلي عليه‌السلام عن الله بواسطة محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله، فإنّه الواسطة له، وما يحصل بالرواية ـ أو النقل المتواتر وما قاربه ـ عن الله أيضاً ومن تعريفه وهدايته، لكن ذلك أعلىٰ، وهي مراتب.

ويصح جعل (ما) موصولة ولا منافاة، وما ذكره في الحديث السابق عرفت بطلانه وخروجه عن الحق.

وهذا الحديث مفسّر للحديث السابق، ومبيّن لمعنىٰ معرفة الله بالله، وكذا ما في الدعاء: (**يامَن دلّ علىٰ ذاته بذاته**) أي بذاته الظاهرة، وهي صفة الدلالة والمعرفة الرسميّة، كما عرفتها وستأتي، ومثل هذا الحديث قطع النزاع وكثرة الأقاويل في بيان معرفة الله بالله التي أعلىٰ من معرفته بأثره.

قال: «فأجاب عليه‌السلام بأنه لا يشبهه صورة، مجرّدة كانت كصور العقول والنفوس، أو مادية كصور الأجسام، وأن ليس من شأنه أنه يُدرَك بحسّ أو يتمثّل في عقل، أو ينال بمثال أو يُعقل بقياس يستعمله الناس.

وإنّما نسب القياس إلىٰ الناس لاختصاص استعماله بهم؛ لتوسّط منزلتهم بين العقل الخالص والوهم، إذ الملائكة لا يُدركون الأشياء بالقياس؛ لارتفاع درجتهم عن الفكر، وكذا الحيوانات؛ لانحطاط درجتها عن ذلك.

ثم لمّا ذكر تنزيهه سبحانه عن مشاركة شيء من الأشياء، وكان في التنزيه علىٰ هذا الوجه مظنّة التعطيل ـ وقد زلّت أقدام كثير من المُنزّهة في هذا المقام ـ حتىٰ وقعوا في التعطيل، كما زلت أقدام كثير من مثبتي الصفات حتىٰ وقعوا في التشبيه، فكلّ من الفريقين نظروا بالعين العوراء، وألحدوا وحادوا عن الطريق المثلىٰ، أمّا المعتزلة فنظروا بالعين

---

(١) «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٢.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٦٤.

اليُمنىٰ وعطّلوا الله عن الخلق والفعل، وأمّا الصفاتيّة فنظروا بالعين اليسرىٰ فشبّهوه بالخلق ـ أراد أن يشير إلىٰ حقيقة الأمر الجامع للأمرين المتوسّط بين الحدين، إذ كان ﷺ إمام أهل العرفان وعرف الله بالله، وكما قال تعالىٰ في القرآن: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾[1] وقال: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ ﴾[2] ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ الآية[3]، وقال: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ ﴾[4] فقال: (قريبٌ في بُعدِه بعيدٌ في قربه).

أمّا كونه قريباً، فلأنّ قوام الفعل بالفاعل والكل من أفعاله، وأمّا كونه بعيداً، لتجرّد ذاته عن الخلق واستغنائه عن كل شيء.

ولمّا كانت جهة قربه علىٰ هذا الوجه هي بعينها جهة بعده ـ وكذا بالعكس ـ نبّه عليه بهذا الكلام، وقال: (فوق كل شيء) لإحاطته بالأشياء إحاطة معنوية وجودية، (ولا يقال: شيء فوقه) إذ لا حدّ لوجوده، فهو فوق مالا يتناهىٰ، وقوله: (داخل في الأشياء) دخول المقوّم الموجود في ما يتقوّم به لا كدخول الجزء في الكل، سواء كان جزءاً خارجياً أو ذهنياً، بل نحو آخر لا يعرفه إلّا الراسخون»[5].

أقول: قوله: «فأجاب ﷺ بأنه»... إلىٰ آخره، إذا نفيت عن الله مشابهة المجرّد والمادي وغيرهما، فكيف تقول: إنّ الله والعقول بسيط الحقيقة، وإنّه كل الوجود، وتُثبت الأعيان وصور الأسماء قديماً ولها لوازم، وكذا لذات الله، وأنه مع الأشياء بذاته، وتقول بوحدة الوجود أو بمراتب التشكيك فيه؟! ونحوها من أقواله[6] في الواجب، فإنّه يوجب تشبيهاً ومشابهةً، فإن خصّص نفي التشبيه عنه تعالىٰ لم يتم الدليل، مع أنه عام عقلاً ونقلاً، وإن قال: ما ذكر لم يُوجب تشبيهاً ـ وهو جائز باعتبار ظهوره بخلقه ـ فقد أحال وأبطل الأزل، وجوّز عليه اختلاف الأحوال، وجاز لقائل أن يقول: انقلب الوجود الذاتي إلىٰ الإمكان بخلقه الخلق، واستكمل به بما هو فاقد له قبل الخلق، إلىٰ غير ذلك من المفاسد.

---

(١) «البقرة» الآية: ١٨٦. (٢) «ق» الآية: ١٦.

(٣) «المجادلة» الآية: ٧. (٤) «الأنفال» الآية: ١٧.

(٥) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٦٤ ـ ٦٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٢٨، ٣٦٨؛ «الشواهد الربوبية» ص ٤٧؛ «الحكمة العرشية» ص ٥؛ «كتاب المشاعر» ص ٥.

والله منزّه عن الشبه وصفة الإمكان من شأنه وذاته، وهو علىٰ ما كان، وجميع النسب والإضافات ترجع إلىٰ فعله، ونسبتها إليه تعالىٰ مجازاً بما ترجع لفعله، لظهوره بذات الدلالة، وإلقاء المثل الأعلىٰ الدال عليه بما تجلّىٰ له به.

قوله: «وإنّما نسب القياس إلىٰ الناس» ... إلىٰ آخره، بل لكونهم الأعلىٰ والأشد والأكثر فيدخل مَن دونهم تبعاً، ونحوه كثير في مخاطبات الشارع.

والوجود عام وكذا المعرفة، ولا يجهل مخلوق خالقه بحسبه، (**ولعلّ النمل الصغار تتوهم أنّ لله تعالىٰ زبانيتين فإنّ ذلك كمالها**)[1] وملائكة كل عالم ـ ومقام وجودي ـ من جنسه، فتدبّر. وبعض أفراد الإنسان ـ بل كثير ـ أعلىٰ من الملائكة، بل وبعض من يستعمل الفكر.

قوله: «ثم لمّا ذكر تنزيهه سبحانه» ... إلىٰ آخره، ليس فيه ـ علىٰ هذا الوجه ـ توهّم تعطيل، بل إثبات حق ـ هو الكمال ـ وإخراج عن غيره.

وليس المقام بمناسب للبحث مع الأشاعرة ولا المعتزلة، وكلاهما وقعا في التعطيل والتشبيه، فمن شبّه عطّل وبالعكس، وكذا الجمع بين الأمرين ـ كما سلكه كثير من المتصوّفة وغيرهم ـ فإنّه تشبيه وتعطيل.

وما أشار لها من الآي فليست علىٰ زعمه، من قرب ذاته من الأشياء وتقوُّم وجودها به، فوجودها وجوده ـ بناءً علىٰ وحدة الوجود ـ وعلىٰ ذلك لا تكون جهة قربه جهة بعده؛ لأنه حينئذٍ وجود الأشياء والتفاوت في الاعتبار.

قوله: «لإحاطته بالأشياء» ... إلىٰ آخره، ما يريده يعرف ضلاله الراسخون، وليس وجود الأشياء وجود الله، ولا هو كل الأشياء، وسيأتي بسطه وسبق.

قال: «وقوله: (**خارج من الأشياء**) لأنه تام الحقيقة، بل هو فوق التمام، حيث يفيض من وجوده وجود الأشياء، وليس خروجه منها كخروج شيء منفصل عن شيء»[2].

أقول: لا يوصف تام بالتمام، فهو ما يقبل الزيادة والنقصان، وليس الواجب كذلك، وما يريد من معنىٰ «يفيض من وجوده وجود الأشياء» ـ بناء علىٰ قوله: إنّه كل الوجود والوجودات وكمالها ثابتة له أزلاً، فالأزل يسع غيره، ووجود الأشياء، أي الأعيان، عرضاً

---

(١) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص ٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٦٥.

بوجوده الظاهر ولا جعل وتعلّق بها ـ لا معنىٰ له، والخروج عنده بالمفهوم؛ لأنـه حـقيقة الوجود، وما قاله في الوجود والتوحيد الوجودي والصفاتي ومسألة الأفعال يُبطل جميع ذلك، ولا يُثبته في نفس الأمر.

قال: «واعلم أنّ هذه المعارف ممّا تقصر العبارة عن حق بيانها، ولا تفهم إلّا لمن ذاق هذا المشرب بالوجدان عقيب البرهان، ولا يحصل ذلك إلّا بتعريف الله وتعليمه»[1] ثـم أتبعه بكلام قليل التحصيل، طويناه استعجالا.

أقول: أمّا صعوبة هذه العبارة وفهمها ـ وهو كون الظهور هو البطون من جهة البطون بما هو ظهور، وكون القرب هو البعد وبالعكس من جهة البعد بما هو قرب، فهو لا قريب ولا بعيد، وكذا الدخول، من جهة الدخول، بما هو خروج وبالعكس، فهو داخل خارج وليس بداخل ولا خارج من جهة واحدة ـ فممّا لا يعرفه أهل الرسوم والأنظار بأنظارهم.

وكذا جمع هذه الأضداد مع [بعضها][2] من جهة واحدة، ولا يكون إلّا لمن خرج عن ذلك ونظر بنور الفؤاد، الذي ينطوي دونه الفكر العقلي والتصور النفسي، حتىٰ يـفتح له فيض ذلك بتعليمهم وهداهم، فإنّهم عليهم السلام الذين أطلعهم علىٰ غيبه بما شـاء، وأشـهدهم خلقه، وجعلهم الحاملين بمشيئته، فعرفوا البُعد في عين القرب ـ وبالعكس ـ بحقيقته، وله بيان ظاهري [حق][3] عرف ببيانهم، وإن كان سرّ هذه المسألة وحقيقتها لا يعرفه غيرهم، وما لغيرهم فقبس من نورهم ورشحهم، فإنّه من أحاديثهم الصعبة المستصعبة، وهو إدراك حقيقة الدخول والخروج والقرب والبعد من جهة واحدة، من غير اقترانٍ بالأشياء وانتساب [لها][4]، أو مقابلة ومزايلة، والكل عاجز عن [فهم حقيقة][5] ذلك إلّا هم، ولغيرهم بعض سناء ذلك بهم، وهذا المضمون متواتر في أحاديثهم وخطبهم، كما سيأتي[6] في جوامع التوحيد وغيره من المجلّدات الآتية.

وفي حديث آخر عن علي عليه السلام: (داخل لا بالممازجة وخارج لا بالمباينة)[7]. وفي آخر:

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٦٥، باختصار ما.

(٢) في الأصل: «رفقها».

(٣) في الأصل: «حتىٰ».

(٤) في الأصل: «بها».

(٥) في الأصل: «حقيقة فهم».

(٦) «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٢.

(٧) «التوحيد» ص٣٠٦، ح١، نقله بالمعنىٰ.

(لا كدخول شيء في شيء، وخارج لا كخروج شيء عن شيء)[١].

وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران الصابي: (وليس يدخل في شيء ولا يخرج منه، ولا يؤوده حفظه، ولا يعجز عن إمساكه، ولا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلّا الله عز وجل، ومَن أطلعه عليه من رُسله وأهل سرّه والمستحفظين لأمره، وخزّانه القائمين بشريعته)[٢].

أقول: بحسب الأصل والحقيقة خاص بهم، ولغيرهم فاضله ورشحه، بالتبعية والنظر بنورهم، قال الله: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾[٣] وقال: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم﴾ الآية[٤]، والشيعة خُلقوا من شعاعهم، ففيهم فاضل ذلك، وهذا لا ينافي الاختصاص.

وغير خفي قصور فهم المتكلّم وأهل النظر عن فهم ذلك، وكذا ما قاله أهل التصوّف ومَن تبعهم منا كالملّا، وإن قال فيه ما سمعت، وحفظ الله السامعين لكلامه من | خطئه |، وحاشا الراسخون في العلم منه، بل له بيانان كلاهما حق:

البيان الأوّل: أنه تعالىٰ داخل في الأشياء بآثار الصنع، فالأشياء مظاهر أسمائه وصفاته، بل هي نفسها ونفس حقيقتها، وهي غيره، فهو دخول ظهور، فلا يفقده شيء في سرّ أمره وعلانيته؛ لأنه صنعه وآثار صنعه، ولا قوام لها إلّا بمدده الذي لا انقطاع له، وهذا ليس كدخول شيء في شيء، وهذا الدخول والقُرب بنفس الخروج؛ لأنه لا يكتنه، وظهوره ظهور دلالة لا إحاطة.

نعم يدل عليه، علىٰ المجهول المطلق، فهو معلوم مجهول بجهة واحدة، فهو خارج بالذات بحقيقته، فإنّه لا ذكر لشيء معها، حتىٰ بالمباينة والسلب ولحاظ المخالفة، فالله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه، من غير اعتبار نسبةٍ بينونةٍ في الذات.

ورجوع النسب والمعرفة والتعريف لفعله وصفته الدالة، ولكن التعبير والعبارة للفهم والتفهيم يوجب ذلك، ولا نجد شيئاً ينفىٰ عن الآخر إلّا وله ذكر عنده، والله متعال عن ذلك، أو جميع النسب والروابط منقطعة دون الذات، فلا نسبة قُربٍ أو بُعدٍ لها، ولا مداخلة ولا مباينة.

البيان الثاني: في بيان الحقيقة[٥] وهذا خاص بهم كما عرفت، ويعرف بعضه من نظر

---

(١) «التوحيد» ص٣٠٦، ح١، نقله بالمعنىٰ.
(٢) «التوحيد» ص٤٤٠، ح١، صححناه علىٰ المصدر.
(٣) «إبراهيم» الآية: ٣٦.
(٤) «النساء» الآية: ٦٩.
(٥) في الأصل: «الحقيق».

بنورهم وتبعهم، فعرف رشحاً من قطرات أبحرهم وما يرشح منهم، كما قال علي[١] عليه السلام لكميل.

وهو أنه تعالىٰ لا تقدم فيه عنده ولا تأخّر، وله نسبة واحدة أمريّة للأشياء ولظهوره أسباب ومسبّبات يقع فيها التقدم والتأخر ـ والماهية والقابلية به ـ وذلك الأمر كلمح البصر أو هو أقرب، وهو أمره الفاعلي، وقابليته بمقام الأمر المفعولي، وبه يجتمع الكلّ بنسبة واحدة، ولا انقطاع لمدده ولا نفاد لجوده، ولا انقطاع لها بحسب الظهور وفي نفسها، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء، وقال تعالىٰ ﴿ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[٢] وإذا نسبت الأشياء له وإليه نسبتها لفعله القائم به قيام صدور ـ لا لذاته الأحدية، فهي منقطعة ـ لا بحسب أنفسها، ولا يعرّف حقيقتها لك إلّا الحامل [لمشيئته][٣]: محمّد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، أزادنا الله من العلم بهم.

والعجب من الملّا الشيرازي يقول في كتبه: «إنّ ما حصل له مُقتَبس من النبوة وكلماتهم»[٤] وهو في البعد عنها علىٰ الضِدّ، كما لا يخفىٰ من كلامه السابق والآتي ممّا نقلناه عنه، وهو قليل، ولكنه أخذ بقواعد ابن عربي وأمثاله، | و | نظر للكتاب والسنّة [ـــ] بقواعد أهل التصوّف، وحكم عليها بأنها الحكمة الخاصة وما اختص به فأوّلهما عليها.

والكلام ذو احتمالات، وهذا سبب الاشتباه عليه، ولولاه وما يدّعيه من الردّ لهم عليهم السلام والأخذ عنهم لما كنتُ أحكم عليه إلّا [ـــ] بالعناد، ولكنه بذلك لا يعوّل عليه، ولا ينظر لكلامه إلّا العارف للردّ، والأدلة علىٰ هذا كثيرة.

قوله: ﴿قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كل شيء، ولا يقال: شيء فوقه، أمام كل شيء، ولا يُقال: له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحان مَن هو هكذا ولا هكذا غيره، ولكل شيء مُبتدأ ﴾.

---

(١) «جامع الأسرار» ص٢٨، وفيه: (يرشح عليك ما يطفح منّي).

(٢) «هود» الآية: ١٠٨.

(٣) في الأصل: «لمشيئة».

(٤) انظر مقدّمة ملّا صدرا لكتابه «الأسفار» ج١، ص ٨ ومابعدها؛ «الشواهد الربوبية» ص٤، نحوه.

أقول: لقد أوضح علي أمير المؤمنين عليه السلام هذه المسألة العويصة الصعبة المستصعبة بأسهل عبارة وأوضح بيان، واتّضح به معنىٰ ما سمعت من كلامهم من معرفة الله بالله، وأنه لا يُعرف بخلقه، بل الخلق يُعرفون به، وأنه دلّ علىٰ ذاته بذاته، وبه اضمحلّ ما قيل فيها من القال والقيل، واتّضح ضياؤها وزال ظلامها، وانكشف أيضاً بكلامه عليه السلام عدم المنافاة لما ورد من الاستدلال عليه بالأثر، وأنه إجماعي، وعليه متواتر السنّة والكتاب حاصلان، فالقِ بسمعك، وتأمل في كلامهم النوري بنورهم، فهم خزّان العلم وخزنته، فنقول:

تحقيق المؤلف

أوّلاً: إنّ الله تعالىٰ لا يُعرف بخلقه، أي بحقيقتهم وحالهم وصفتهم، فإنّها مخلوقة، والله ليس بمخلوق ولا يعرف بها، وكذا ممكنة، والله لا يعرف بها ولا بصفاتها من التركيب والكلي والجزئي والصورة، والإطلاق والتقييد والعموم والخصوص، والقوة والفعل، والمعنىٰ والمفهوم، والضمير [والتردّد][١]، والنِسب والإضافات، وسائر الأعراض الحسّية والنفسية والعقلية، إلىٰ سائر أحوال الإمكان وصفاتها ولوازمه ولزومه.

فليس الله بعام ولا مفهوم، ولا يقوم به لازم، ولا يكون حقيقة غيرِه، ولا يعرض له ما لم يكن أزلاً عينه بخلقه العالم، ولا غير ذلك كما عرفت مكرراً وسيأتي، وبه بطل كثير من أقوال المتكلم والملّا الشيرازي وأشباههم من أتباع المتصوّفة اعتقاداً، بما دلّ علىٰ هذه الصفات بأنها صفات إمكان وحدوث، والله منزّه عنها ولا يشبهه شيء و﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[٢] ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ﴾[٣] وهذه أمثلة إمكانيّة أدنىٰ، وهو تعالىٰ لا يُدرَك ولا يُحاط به، ولا ذكر لغيره مع الذات، كما عرفت.

فإذا كان الأمر كذلك وجب قصور الخلق عن حقيقة معرفته، ولن ينالوها بأفكارهم وأوهامهم، فليس إلّا بما دلّ عليه وعرّفهم من الصفة الدالة ـ وهي حادثة ـ معرفة دلالة؛ لأنّها التي في وسعهم وطاقتهم، وتجلّىٰ لهم بهم، وهذه الصفة لا مثل لها في السماء والأرض، وإلّا كان له مثل، وإن كانت حادثة مخلوقة، فإنّ مراعاتها ـ بحسب الدلالة عليه ـ لا تراعىٰ فيها المخلوقية والتركيب والمقابلة، وسائر صفاتها التقييدية الداخلة والخارجة،

---

(١) في الأصل: «والتودد».
(٢) «الشورىٰ» الآية: ١١.
(٣) «النحل» الآية: ٦٠.

فإنّها حينئذٍ تكون كما سبق، ويلزم معرفته تعالىٰ بالشبه وصفه الإمكان، وهو خالٍ منه.

بل بالمضادّة عُرف أن لا ضِدّ له، وبالمشابهة عُرف أن لا شَبه له، وغير ذلك كما سيأتي في خُطبهم[1] عليهم السلام وغيرها، بل تُعتبر [الصفة][2] مجرّدة عن هذه القيود والإشارات ـ حتىٰ صفة المباينة ـ وتكون حينئذٍ دالّة عليه، ولا ينافي ذلك حصول هذه الصفات فيها، وأنها مخلوقة، والله لا يعرف بخلقة، فقد عرفت أنها دليل وصفة دلالة لا إحاطة، ولا تكون إلّا حادثة، وهذه معرفة بقدرنا ووسعنا، لا بقدره سبحانه وتعالىٰ، فصحّ الاستدلال بها ـ علىٰ هذا النهج ـ علىٰ المجهول المطلق المعلوم المطلق.

تأمل في قولهم عليهم السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[3]، فجعل معرفتها معرفة الربّ، بل هي هي، فهي نفسها، ولا تدل عليه تعالىٰ من حيث لزومها لغيرها، حتىٰ يُعرف الله بلزومه لغيره ولا بالعكس، ولا بأنّ لها مثلاً فيعرف الله به، ولا بصورة أو تركيب وهكذا، بل تجرّدها عنها تجريد عدم ملاحظة، فتكون حينئذٍ آية تعريف ودليله.

وليس معرفة الشيء نفس الشيء، وكذا آية الشيء، قال الله: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ ﴾ الآية[4] ولم يقل: [ذاتنا][5]، فالله دلّ علىٰ ذاته بذاته، أي بما وصفها لهم، أو قل: بذاته الظاهرة، والظهور حدوث الحادث، أو قل: بذاته العنوانيّة الحادثة المعنىٰ، والمثال واحد، ولا تأخذ ذلك كقول الملّا وأتباعه وأهل التصوّف: «إنّ الممكن إذا جرّدته عن [مشخّصاته][6] كان هو الله، فحقيقته حقيقته، ظهرت بالتعيّن الاعتباري، وإذا جرّد عنها كان هو الله» فإنّه [ــ].

نعم، تكون حينئذٍ آية الله ودليله، ولكنهم [زلّوا] في أسمائه وصفاته، وأين الآية والدليل من المدلول وذيها؟! فهذه معرفته تعالىٰ به والدلالة عليه بذاته، واللمّي في نفس الأمر إنّي، لكن لا نلاحظ فيه ما أشرنا له.

والصورة والمثال الدالّ هو ما ذكره عليه السلام من أنه: لا شبه له (ولا يحسّ... قريبٌ في

---

(١) «التوحيد» ص٣٧، ح٢، وفيه: (وبمضادته بين الأشياء عُرف أن لا ضدّ له، وبمقارنته بين الأمور عُرف أن لا قرين له).

(٢) في الأصل: «الصورة».

(٣) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «غوالي اللآلىء» ج٤، ص١٠٢، ح١٤٩.

(٤) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٥) في الأصل: «ذاتها».

(٦) في الأصل: «رصعاته».

بُعده)... إلىٰ آخره، (سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره)، فنفىٰ عن صفة الدلالة المثل، وهو علىٰ نحو ما عرّفناك.

ووصفه تعالىٰ بالنقيضين من جهة واحدة، وأحدهما الآخر، وجهة الاجتماع هو الارتفاع (ولا هكذا غيره) وهذه صفة تعريف، فعرف من ذلك أنه لا يُعرف بعموم ولا إطلاق، ولا كلّ ولا كلّي، ولا قيد ولا بمفهوم، ولا بمقابلها، ولا بعرض ولا صورة، أو قيد أو مثال، ونحوها ممّا سبق.

وقال الرضا عليه السلام: (وغيوره تحديد لما سواه)[1]. ولمّا كانت مغايرته مغايرة صفة لا عُزلة ـ كما روي[2] ـ لا يُعرف بخلقه وإلّا شابههم، بل بما تعرّف به من صفة الدلالة وعرفتها، ومنها عُلم أنه معلوم مجهول، مفقود موجود، ونفس معلوميته نفس مجهوليته وبالعكس، وهكذا؛ لأنه إنّما عرف تعريف دلالةِ صفةٍ، وهي لا تُفيد الاكتناه، وإن لم تتناه، لكنه بحسب الظهور، فهي معرفة كائنة ورسمية، فيها الخفاء والبطون بالظهور، ولا فرق في عدم إمكان الاكتناه بين محمد صلى الله عليه وآله ومَن دونه، فإنّه إنّما تجلّىٰ لكل أحدٍ بما ظهر له به، من غير فرق، فميّز.

ولا تحقق للإمكان فوق الإمكان بديهة، ومنه الوجوب والوجود الإمكانيين المخلوقين لله، فلا يُعرف إلّا بصفة، معرفة دلالة، ولا ملاحظة لغيره مع الذات، لا بثبوت ولا سلب، ولا لا ثبوت ولا لا سلب، فنهاية الممكن للإمكان، ومبدؤه فعله لا ذاته تعالىٰ، فقيامه بالله قيام صدور، كالأثر بالمؤثر، فلا اعتبار له في مقامه بوجهٍ حتىٰ صلوحاً، وإمكان صفة اعتباراً وفرضاً، فتكون صفة معرفته بالنسبة لنا خلق حادث، وبالنسبة له دالة علىٰ حق ثابت مجهول الكنه، وما قاله الملّا[3] الشيرازي وأتباعه هنا | خطأ |، فميّز الحق واعرف الرجال به، وقد سبق لك البيان، وسيأتي أيضاً مكرراً؛ لأنه ممّا زلّت فيه أقدام أقوام.

ثانياً:[4] ثم ولا خفاء في وصف الله بما قاله عليه السلام: (قريب في بعده)... إلىٰ آخره، ممّا تواتر معنىً، وعبّر عنه بأنحاء، وهو ألطف وأوفىٰ عبارة يُعبّر بها عنه، بحيث تكون منهلاً هنيئاً للخاص والعام، بغير ضلال، وهو أنه تعالىٰ يوصف بهذه الصفات المتناقضة من جهةٍ

---

(١) «التوحيد» ص٣٦، ح٢؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١.

(٢) «الاحتجاج» ج١، ص٤٧٥.

(٣) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٦٤ – ٦٦.

(٤) في الأصل: الثاني.

واحدة، فأحد النقيضين الآخر بالنسبة له تعالىٰ، وجهة ارتفاعهما نفس اجتماعهما ـ وبالعكس ـ من جهة واحدة، ولا هكذا غيره من الممكنات في وصفه بالمتقابلين فـ (**سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره**) كما قال عليه السلام.

ولما عرفت مكرراً ـ وسيأتي ـ وجوب تنزيه الذات عن النسب والإضافات والأغيار، لا بثبوت ولا نفي، وأنه تعالىٰ لم يحدث له تغيير ولا كمال من خلقه الخلق، بل هو علىٰ ما كان؛ لتقدّسه وكماله وغناه، وعدم وصول الأثر لمقام المؤثر ـ له تعالىٰ ـ وأمثالها، | بل | إلىٰ فعله المخلوق له الدال عليه، ولظهوره بفعله صحت النسبة له تعالىٰ، فهي نسبة [تعلقية][1] صدوريّة بما ظهر له به، وتنويهاً لفعله وتعظيماً وتشريفاً، وتنويهاً وإعلاءً لحجّته وتكريماً، ومرجعها لفعله.

فاندفع التنافي بين الروايات وسلم الجانب القدسي، وما قاله الملّا والكاشاني وأمثالهم، في الوجه في وصفه تعالىٰ بهذه الصفات وبيانه، لا عبرة به، وسبقت الإشارة له، وسيأتي زيادة إن شاء الله.

فهو ظاهر وقيّوم بفعله، والقيوميّة الظاهرة باسمه وإمداده وعلمه الفعلي الذي هو عين المعلوم، لا الذاتي، لكن بها علم الأشياء في أوقاتها وأمكنة حدودها، ولو كان ظهوره وقربه وبعده ونسبة الأشياء إليه تعالىٰ وبالعكس بذاته ـ والحقيقة متّحدة، وإنّما التفاوت بمفهوم الصفة كما قال الملّا والكاشاني ومحمد صادق تبعاً لابن عربي ـ لقامت الحدود به واختلفت عليه الأحوال، وكانت الوحدة الخالصة [عين][2] الكثرة العدميّة من جهة واحدة، وهو محال لا يعقل المتكلّمُ به لكلامه، أو تركّبه لاختلاف الجهة ـ ولو اعتباراً وهو كافٍ ـ وهو محال عليه تعالىٰ.

ولا يقال كما قيل: إنّ له تعالىٰ نسبة واحدة لغيره هي مرجع النسب، وكذا الإضافات، فإنّه جعلٌ وملاحظة لغيره معه، والثبوت أزلاً لغيره، وبُطلان (عالم إذ لا معلوم)[3] وقادر إذ لا مقدور، حتىٰ اعتباراً، وسيأتي في بحث الصفات[4] وغيره إن شاء الله.

---

(١) في الأصل: (تعليقية). (٢) في الأصل: «عن».

(٣) «الكافي» ج١، ص١٤١، باب جوامع التوحيد، ح٦.

(٤) «هدي العقول» ج٥، الباب الثاني عشر.

وفي بعض أدعية السحر: (**الأوّل في أوّليتك وعلىٰ ذلك أنت دائم لا تزول**)[١].

وقال عليه السلام: (**كان ولا شيء معه وهو لم يزل علىٰ ما كان**)[٢].

وكذا الكلام في البداية والنهاية والغاية؛ لا نهاية وغاية لنفس الذات، بل لفعله، والذات منزّهة عنه، ومثل: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾[٣]، أي: إلىٰ فعله ومحل أمره، ومنه البدء.

قال علي عليه السلام: (علّة صنعه صنعه)[٤]؛ فأوجده بنفسه وأقامه في ظلّه؛ لغناء الله عن العلّة فيكون خلقه.

وقال علي عليه السلام في خطبة اليتيمة: (**انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله وألجأه الطلب إلىٰ شكله**)[٥].

وقال تعالىٰ: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[٦]. والبسط لا يسعه المقام.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن منصور بن حازم قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي ناظرت قوماً فقلت لهم: إنّ الله جلَّ جلاله أجلّ [وأعزّ] وأكرم مِن أن يُعرف بخلقه، بل العباد يُعرَفون بالله. فقال: رحمَك الله﴾.

أقول: سيأتي الحديث بتمامه في كتاب الحجة[٧]،وممّا سبق ظاهر معناه، فلا خفاء في أنّ ما سواه أسماؤه وصفاته الدالّة عليه ـ والاسمي أعمّ من الحرفي ـ ولا ظهور له إلّا بها، بل هو نفس معرفته تعالىٰ وتعريفه، فهو أجّل من ذلك، ولا يعرف الخلق إلّا به، فهو نفس المفعولية الظاهرة والمجعولة بفعله، وهو نفس ظهوره به، وفي بعض خُطَبهم عليهم السلام: (**الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه**)[٨].

والملّا الشيرازي[٩] لم يتكلم هنا فأحاله علىٰ ما سبق، ومحمد صالح المازندراني[١٠] لم

(١) «الصحيفة السجّادية الكاملة»، ص١٤٦، دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح المشاعر» ص٦٣٤. (٣) «النجم» الآية: ٤٢.

(٤) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع ..).

(٥) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١. (٦) «الأعراف» الآية: ٢٩.

(٧) «الكافي» ج١، ص١٦٨، باب الاضطرار إلىٰ الحجة، ح٢.

(٨) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٨. (٩) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٦٦.

(١٠) «شرح المازندراني» ج٣، ص١١٥.

يخرج كلامه عمّا سبق منه، فلنطوه استعجالاً.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح ـ لقوله: (إنّي ناظرت) إلىٰ (يُعرف بخلقه) ـ ما لفظه: «أي من تكون معرفته موقوفة علىٰ بيان خلقه، بل من عرف نفسه ـ أي بَلَغَ حدّ التمييز من الأطفال ـ فقد عرف ربّه، فلا يحتاج تحقّق النظر في معرفته إلىٰ تنبيه وإرشاد، وإحضار مقدمات وترتيب من أحدٍ غير المكلف، فقول الصادق عليه السلام: (ولولانا ما عُرف الله)[1] لبيان توقّف التوضيح وإظهار ما هو مركوز في عقل كلّ عاقل والتذكير له؛ لئلّا يتركوه ويسلكوا سبيل الضلالة علىٰ بيانهم، لا لبيان توقّف أصل المعرفة علىٰ بيانهم.

فظاهر العبارة: أنّ توقّف معرفته علىٰ بيان الخلق ينافي جلاله وكرمه في الجملة، ووجهه له معلوم: أنه تعالىٰ حكم علىٰ لسان نبيه بالعذاب علىٰ الجاحد له، وقتله وسبي ذراريه، ولولا عدم توقّف المعرفة علىٰ بيان الخلق ذلك لكان منافياً لجلاله وكرمه، أو أنّ إرسال الرسول قبل اُنس المكلّفين به ـ لمعرفتهم مَن يصلُح للإرسال ـ ينافي جلاله وكرمه في الجملة.

(بل العباد) المصطفون من الأنبياء والرُّسل والأئمة (يُعرفون) ـ بضم ياء المضارعة ـ (بالله) أي بتعريفه ونصبه الدلالة عليهم بالخوارق، وذلك لأنّ معرفة غيرهم كونهم أنبياء ورسلاً وأئمة ـ بل معرفتهم لأنفسهم أيضاً ـ موقوف علىٰ تعريف الله بالخوارق.

ويجوز فتح ياء المضارعة، ومعناه حينئذٍ: بل العباد ـ سواء كانوا من المصطفين أو من غيرهم ـ يعرفون الله بالله، أي: بتعريفه بدون توقف علىٰ بيان أحد، فقال: (رحمك الله) ...» انتهىٰ.

أقول: ليس مراده من قوله: (يُعرف بخلقه) القولي، بل الفعلي الحالي أو الأعمّ، وهو أكملُ وأتمّ، فإنّ النطق منه ومن جوده وتبع لما يعرف وينطق عنه، وهو تعريفه نفسه | تعالىٰ | للخلق به.

لكن نقول: المعرفة والتعريف لا يكون إلّا بواسطة، وهي شاملة للتكوين والتشريع، فلمحمدٍ صلى الله عليه وآله النبوة التكوينية والتشريعية، وإن كان كلام المتكلمين وحكماء النظر إنّما هو | في | النبوة التشريعية، ولم يبحثوا ويتعرّضوا للنبوة التبليغية التكوينية؛ لقصورهم عن معرفتها.

---

(١) «بصائر الدرجات» ص٦١، ح٣؛ «بحار الأنوار» ج٢٦، ص٢٤٧، ح١٤.

وأمّا كون معرفته تعالىٰ عقليّة لا تتوقف علىٰ البلوغ الشرعي ـ وهو الأقوىٰ ـ وهو* ظاهر كلامه ﷺ، وإنْ لم تتم الحجة وتظهر عليه إلّا بعد البلوغين، ولهذا لم يعاقب عليها [وإلا] لقبل، وحينئذٍ لك الجمع بين القولين بعدم المنافاة.

فقول الصادق ﷺ: (لولانا)... إلىٰ آخره، لا منافاة فيه لكون معرفته تعالىٰ بحسب فطرة الوجود ونفسه يدلّ عليه، فإنّ هذا متوقّف عليهم ﷺ، فصدق قولهم: (ولولا نحن ما عرف الله)[1] فالأصل متوقّف عليهم وصوله وبيانه لا الإيضاح والبيان وحده ـ علىٰ الأخير ـ خاصة، ثم وإذا توقّف عليه لم تنفع أصل المعرفة بدون بيانهم.

وفي خطبة علي ﷺ في الجمعة والغدير، كما في المصباح وغيره، في شأن محمد ﷺ: (أقامه مقامه للتبليغ في جميع عوالمه)[2]. ومن كرمه ولطفه ـ وأنه لا يُعاين خلقه ولا يُلامسهم ـ أن أقام مبلّغاً وواسطة لخلقه في الخلق التكويني والتشريعي، لا أنّ هذا ينافي كرمه وجلاله بوجه.

هذا ونقول: إنّه تعالىٰ جعل بيانَهم بيانه، ونسب [فعلهم][3] لنفسه، تعظيماً وتشريفاً وتنويهاً، وحينئذٍ فما يعرف بتعريفهم وتبيينهم، أو هي شرط، ونحوها من الوجوه، فلا منافاة بين حديث الأصل وقولهم ﷺ، فتدبّر لما هو أظهر ممّا يحتاج إلىٰ التدبّر، وفي الذوات دليل الرسالة أيضاً وما يُنبئهم علىٰ صدقها.

قوله: «ووجهه»... إلىٰ آخره، لا يدلّ عليه كما لا يخفىٰ، بل لابدّ من البيان، ولهذا لو تعلّل بعدم البيان ـ أو الشبهة وأمثالها ـ قُبل منه، ورفع عنه الحدّ، وبدونه لا يكون لله عليه الحجّة.

قوله: «(بل العباد)»... إلىٰ آخره، بل هم المصطفون وغيرهم، بل هو بيان لنفس الأمر، ولا يُنافيه توقّفه علىٰ تعريف الأنبياء، وبفعل المُخاطَب يقع التمييز بين الصادق والكاذب ونحوه، ولا يُنافيه كون التعريف والبيان بهم، فهو من الله وبه، وكذا تعريف الله بأنفسهم لهم، وبهم لغيرهم.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «العلم وكذا المعرفة عين الوجود ـ كما استدل

(*) أي توقف معرفته علىٰ البلوغ الشرعي. (١) «التوحيد» ص ٢٩٠، ذيل ح ١٠.

(٢) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧، وفيها: (أقامه في سائر عالمه في الأداء مقامه).

(٣) في الأصل: «فعله».

عليه ـ أو مساوق للوجود، فإذا قلنا: إنّ الله تعالىٰ موجود بالعباد، فهو باطل وخلاف الواقع.

نعم، يمكن أن يقال: الصورة الذهنية ـ التي هي نحو علم بالله تعالىٰ ـ توجد بالعباد في أذهانهم، وهذه المعرفة الحصولية ليست كالمعرفة الحضورية في التحقق والاستحكام، فلا اعتناء به؛ لأنهم اتّفقوا علىٰ أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، وليس علىٰ العكس، فمعنىٰ قولهم: العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، أنّ وجود العلة يستلزم أن ينكشف منه وجود المعلول، وليس وجود المعلول يستلزم أن ينكشف منه وجود العلّة، هذا بناءً علىٰ أنّ العلم بمعنىٰ الوجود، علىٰ ما هو التحقيق.

والصورة بالعلم الحصولي معلومة ومخلوقة وليست هي هو ـ الله تعالىٰ ـ كيف وهي مخلوقة بالعباد، وموجودة بأذهانهم؟! فالعلم بها لا يستلزم العلم بعلّة العلل، التي هي الله تعالىٰ شأنه، بل يُمكن أن يكون أو لا يكون، وليس ما قلناه سابقاً متيسّراً إلّا لله وبالله وفي الله، ولا نصيب للعباد من هذه المعرفة التامة التي هي لله أو لأنبيائه، والأوصياء الذين وصلوا إلىٰ عرش الوجودات باختفاء التعيّنات كلّها عنهم، وحينئذٍ تظهر نسبتهم إلىٰ جميع الأشياء».

أقول: هفواته كثيرة، وكذا ما فرّعه عليه من الأصل، وصفات الوجود ـ كالمعرفة والعلم ونحوها ـ الذاتية عينه في الواجب، بمعنىٰ ليس إلّا وجود علم وقدرة ... إلىٰ آخره، بغير زيادة ولا مساوقة بوجه أصلاً، وصفات الفعل حادثة مغايرة، مغايرة صفة، كالوجود الممكن والواجب، وفي غيره زائدة علىٰ الوجود، كما اقترّ في موضعه مبسوطاً.

قوله: «فإذا قلنا: إنّ الله» ... إلىٰ آخره، لا يلزم من هذه العبارة كون العباد علّة له، فإنّ المعرفة المطلوبة من العباد الموجودة بهم ـ وهي معرفة دلالة رسمية ـ ليست هي نفس ذاته تعالىٰ، لا ظاهراً ولا في نفس الأمر، كما زعم أهل وحدة الوجود، وطلبها محال، وكون هذه المعرفة معروفة بالعباد ـ كما سبق عقلاً ونقلاً ـ لا توجب الاكتناه وكون غيره علّة لوجوده كما سبق، بل لا يمكن غير هذه المعرفة، فراجعه وبه كفاية.

والله موجود بالعباد، أي وجود دلالة كما سبق، بل وهو الظاهر والواقع، فلا يُعرف إلّا بخلقه، أي بالصفة التي تعرَّف لهم بهم، لا بصفتهم الإمكانية، فمن جهة المخلوقية لا يُعرف بخلقه، بل بأنه لا يشبههم، وغيرها كما سبق.

قوله: «يمكن أن يقال» ... إلىٰ آخره، ما يقوله في علمه ومعرفته بالصورة معرفة دلالة، لا إحاطة تجري في غيرها، ومعرفة الإحاطة لا يُمكن فيه تعالىٰ، ومحال حتىٰ بالنسبة

لأفضل الكل، فكلٌّ إنّما يعرفه تعالىٰ بما تجلّىٰ له به، وهي حروف وجوده وحدود إمكانه، وبالنسبة إليه تعالىٰ الوجود الذهني وغيره واحد، وجميع التفاضل في معرفة الصفة.

قوله: «وهذه المعرفة»... إلىٰ آخره، جميع أقسام معرفته تعالىٰ ترجع إلىٰ تعريفه خلقه بهم، في كل واحدٍ بحسبه، ولا تحصل بالصورة الذهنيّة، فليس هو بصورة. نعم بحقائق الإيمان الدالّة، والحضوريّة -كما يريد- محال، ولا اعتناء به كما يقول، لا كما نقول، فتدبّر.

قوله: «لأنهم اتّفقوا»... إلىٰ آخره، هذا قول باطل، لإيجابه اتفاق العلة والمعلول ذاتاً وحصول رابطة بينهما، أو كون للذات لوازم، وكلّه باطل -وإن اشتهر علىٰ لسان أهل النظر ذلك، خلافاً لما عليه خزّان العلم ومعدنه- ويرجع إلىٰ القول بوحدة الوجود وثبوت الحادث أزلاً، وهو محال.

والعلم نفس المعلوم، وهو العلم الانطباقي، والذاتي نفسها، ويعلم غيره في مقام وجوده الحادث، ولا اعتبار له معه بوجه، ووجود المعلول يدل علىٰ وجود علته، وينكشف انكشاف دلالة، لا إحاطة كما عرفت، وما في باقي كلامه ظاهر ممّا سبق.

قوله: «وليس ما قلناه سابقاً»... إلىٰ آخره، معرفة الإحاطة الحضورية لا تحصل لمخلوق، حتىٰ محمّد ﷺ في أشرف حالات قُربه، كما سبق مبيّناً فلا نُعيده، وباقي كلامه يشير إلىٰ ظهورهم بوجود الله، بإعراضهم عن التعيّنات، فوجودهم حينئذٍ وجود الله.

ويُشير بعرش الموجودات إلىٰ ذاته، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون [ــ]، وباقي هفواته ظاهرة ممّا سبق ويأتي.

قال: «وقد علمت أنهم استدلوا علىٰ أنّ ذلك لا يتيسر إلّا للإنسان الذي هو لله وبالله وفي الله؛ لأنّ هذا شأنه، لا غيره من الموجودات الأُخر، لأنّ سائر الموجودات التي وقعت بالفطرة في وسط القوس الذي بين المبدأ الأوّل وبين الإنسان، فإنّها ليست جامعة بالتمام، بخلاف الإنسان، فإنّه لمّا وقع في آخر الموجودات -وكل تعيّن سابق في اللاحق، كما أنّ التعيّن الجمادي في النبات، وتعيّنهما في الحيوان، وتعيّنها في الإنسان- فهو جامع لكمالات الوجود إجمالاً، والكامل متىٰ شاء أن يخرج إياها إلىٰ الخارج أمكنه.

وأُشير إلىٰ هذا بقوله تعالىٰ: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾[1] أي أوجد في آدم جميع

---

(١) «البقرة» الآية: ٣١.

التعيّنات الوجودية، بناءً علىٰ أنّ العلم بمعنىٰ الوجود أو مساوق له، وبقوله: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[1] وبقوله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَىٰ السَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾[2] لكونه في آخر الموجودات وأبعدها عن الله، وهذا البُعد هو الظلمة والجهل ـ بصيغة المبالغة.

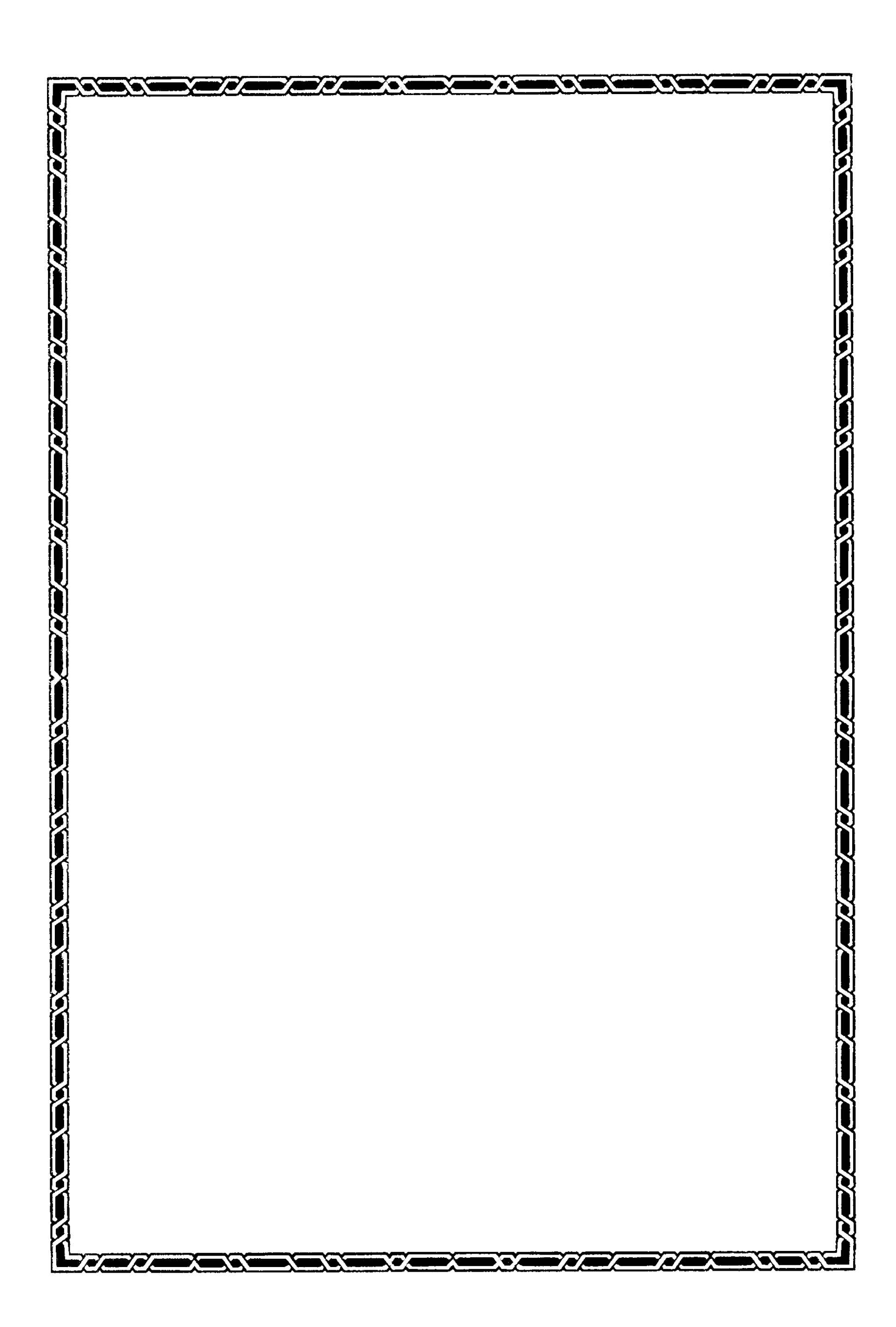
فالهيولىٰ كما يُوجب كمال الرد إليه والبُعد عن الله، فكذلك يوجب كمال القرب والتكريم من الله تعالىٰ، إذا عمل الإنسان بالأعمال التي هي مشروعة من أئمة الطريقة والحقيقة، لأن كل إنسان ـ لجمعه التعيّنات الوجوديّة ـ يمكنه الاتصاف بكمالاتها أيضاً، بالأعمال الشاقة من الرياضات المشروعة» إلىٰ آخر كلامه، أعرضنا عنه استعجالاً، ولقلّة فائدته.

أقول: قوله: «وقد علمتَ» ... إلىٰ آخره، ما رتّبه من مراتب النزول للإنسان ليست كما رتّب ـ ولنعرض عنها هنا، وستأتي في باب المشيئة ـ والتعيّنات مراتب وجود بمشيئته، علىٰ ترتيب السلسلة الطوليّة بوجهٍ، والعرضية بوجهٍ آخر، وليس الإنسان كل الوجود بحيث لا وجود لغيره، وكذا الخلق، وليست التعيّنات أموراً اعتبارية لا تأصّل لها، وجمع الإنسان الكامل للكمال ليس كما قال في الفناء وكونه كل الوجود، فحقيقة وجوده ووجود الله واحد، وليس معنىٰ الآي كما زعم وفسّر برأيه، ولا الأمانة كما قال، والبحث معه هنا طويل، أعرضنا عنه استعجالاً.

❋ ❋ ❋

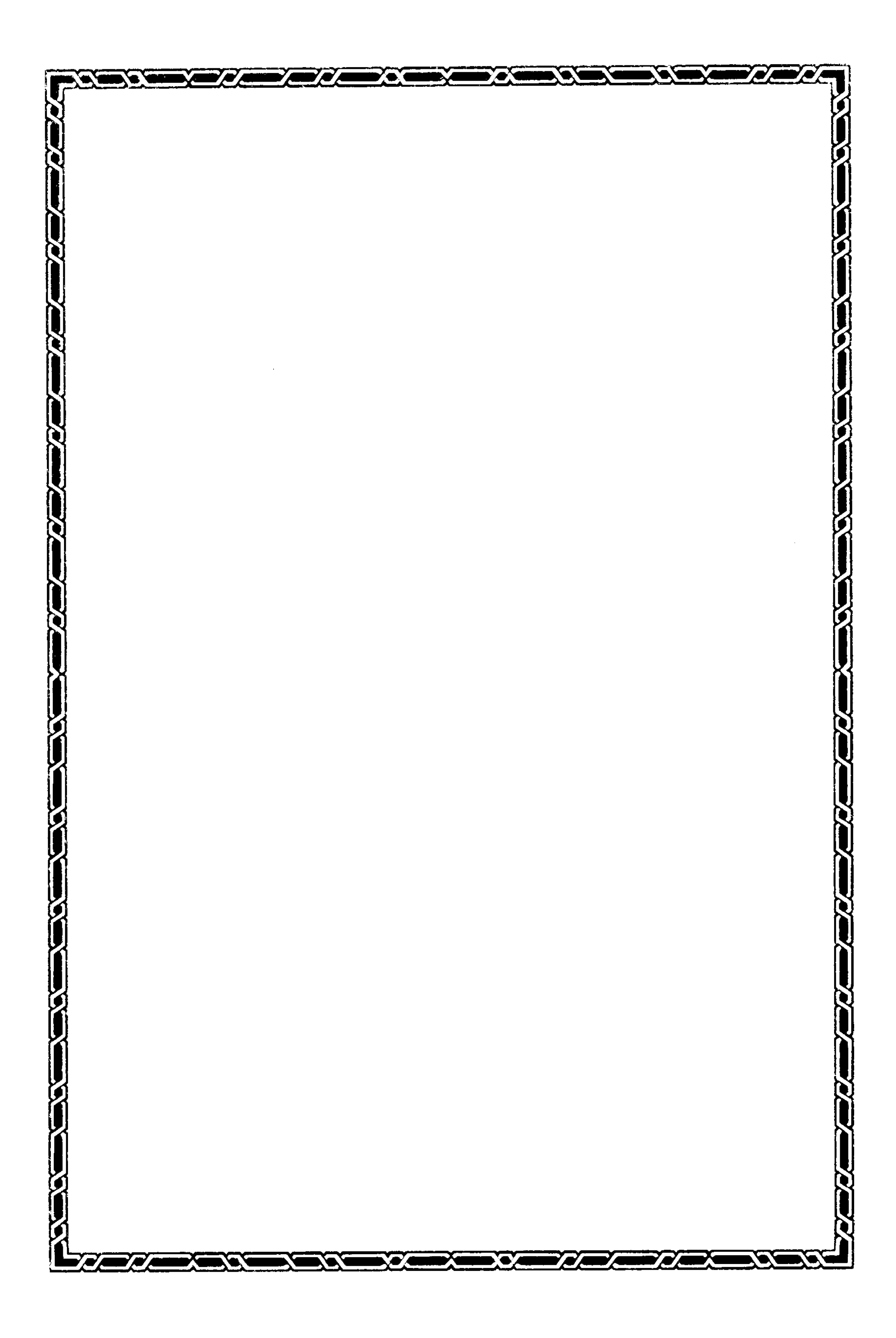
---

(١) «الإسراء» الآية: ٧٠.
(٢) «الأحزاب» الآية: ٧٢.



الباب الرابع

أدنى المعرفة



أضواء حول الباب

أقول هذا الباب الرابع من كتاب التوحيد، وأحاديثه ثلاثة.

أدناها: أي أقل مراتبها المُجْزِئة في حصول الإيمان، فإنّ معرفته هي مراتب التوحيد، وسيأتي بيانها إن شاء الله في المجلّد اللاحق، وهي عمد أركان الدين وأصله، بل النبوات [داخلة][1] والإمامة فيها، لدخولها في عدله.

والمراد بالمعرفة هنا: ما يُرادف العلم، التي ضدّها الجهل البسيط، لا كما (**من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**)[2] علىٰ وجهٍ، فهذه ضدّها الإنكار والجهل المركّب، وسبقا في حديث جنود العقل والجهل في كتابه[3].

وهذه ـ بهذا المعنىٰ ـ لا تحصل إلّا بعد تلك، ومقرُّها القلب، وهي بعد اليقين، والعلم حينئذٍ شعاعها، وفي مصباح الشريعة: (**والعلم شعاع المعرفة**)[4].

---

(١) في الأصل: «داخل».

(٢) «الكافي» ج١، ص٣٧٧، باب من مات وليس له إمام...، ح٣؛ «رسائل في الغيبة» الرسالة الأولىٰ، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج٧، ص١١، بتفاوت يسير.

(٣) «الكافي» ج١، ص٢١ ـ ٢٢، كتاب العقل والجهل، ح١٤، وفيه: (والعلم وضده الجهل... والمعرفة وضدها الإنكار).

(٤) «مصباح الشريعة» ص٢٠.

ومعلوم أنه ما لم تحصل المعرفة أولاً لم ينفع العمل، فلا عمل إلّا بمعرفة، بل يكون ما يُفسد أكثر ممّا يُصلح، فهي المثمرة للطاعة، والحاجزة عن المعصية.

وروىٰ الكليني عن أبي عبدالله عليه السلام: (العامل علىٰ غير بصيرة كالسائر علىٰ غير الطريق، لا يزيده سرعة السير إلّا بُعداً)[١].

وعنه عليه السلام: (لا يقبل الله عملاً إلّا بمعرفة، ولا معرفة إلّا بعمل، فمن عرف دلّته المعرفة علىٰ العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له) الحديث[٢].

وفي نهج البلاغة[٣]، والتوحيد[٤]، وستسمعه أيضاً: (أوّل الدين معرفته)، وعليه مختار المحققين[٥].

وقيل[٦]: أوّله النظر، كأنه أراد بما يشمل المقدمة.

أمّا القول[٧] بأنّ أوّله الشك فغلط وشكّ، لا دليل عليه عقلياً ولا نقلياً، بل الأوّل علىٰ خلافه، وكذا الثاني عند التأمّل الجلي.

كما أنّ العمل مقوّلها ومُثمر لها، فـ(العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلّا ارتحل) كما روي[٨].

وعنهم عليهم السلام أيضاً: (من عمل بما يعلم ورّثه الله علم ما لم يعلم)[٩] فالأعمال ألطافٌ مقرِّبة، ومجلاة للنفوس الكدرة.

تنبيه: فرّق كثيرٌ من علماء[١٠] اللغة بين العلم والمعرفة، بتخصيص العلم بالمركّبات

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٤٣، باب: من عمل بغير علم، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ٤٤ باب: من عمل بغير علم، ح ٢.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٤) «التوحيد» ص ٥٧، ح ١٤، وفيه: «الديانة» بدل «الدين».

(٥) «مناهج اليقين» ص ١١٢؛ «شرح المواقف» ج ١، ص ٢٧٦.

(٦) وهو مذهب المعتزلة، وهو ـ أيضاً ـ منقول عن أبي إسحاق الاسفرائيني، وقال القاضي واختاره ابن فورك: إنّ أوّل الواجبات هو القصد إلىٰ النظر، انظر: «مناهج اليقين» ص ١١٢؛ «شرح المواقف» ج ١، ص ٢٧٦.

(٧) وهو مذهب أبي هاشم، قال عنه العلّامة الحلي: «وقول أبي هاشم سخيف» انظر: «مناهج اليقين» ص ١١٢؛ «شرح الموقف» ج ١، ص ٢٧٨.

(٨) «الكافي» ج ١، ص ٤٤، باب: استعمال العلم، ح ٢.

(٩) «حلية الأولياء» ج ١٠، ص ١٥، عن الرسول صلى الله عليه وآله.

(١٠) انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج ٢، ص ١٥٨٣ ـ ١٥٨٩؛ «معجم الفروق اللغوية» ص ٥٠٠ ـ ٥٠٣.

والمعرفة بالبسائط ـ ولذا يقال: عرفتُ الله، ولا يقال: علمتُه ـ وبأنّ المعرفة تُطلق علىٰ العلم الصوري المسبوق بجهلٍ، بخلاف العلم، ولذا يقال: الله عالم، ولا يُقال: عارف، إلّا إنّك ستسمع في الروايات[1] إطلاق لفظ: (عارف) عليه تعالىٰ، وفي بعض أدعية السجادية[2] أيضاً.

أمّا قوله: ﴿ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾[3] فلا دليل عليه، إذ المراد [به][4] الاكتناه.

واختار جماعة من المحقّقين ترادفهما:

قال الشيخ في العدّة: «ولا يجوز أن يحدَّ العلم بأنه المعرفة؛ لأنّ المعرفة هي العلم بعينه، ولا يجوز أن يُحدّ الشيء بنفسه»[5].

وعن ابن سينا في النجاة: «العلمُ ويقال له: المعرفة»[6].

وبالجملة: فلا أعرف وجهاً لهذين الفرقين.

فائدة: لا خفاء من النصّ والعقل أنّ المعرفة ممّا تقبل الشدّة والضعف؛ لأنّها التصديق، وهو ممّا يختلف ـ بحسب الثبوت والرسوخ، وبحسب الدليل أيضاً ـ شدّةً وضعفاً.

والمراد بمعرفة الله: معرفة كونه موجوداً ثابتاً، متّصفاً بالكمال، مُبرّأ عن النقص ـ [وهو][7] الخروج عن الحدّين المذمومين، علىٰ ما تقتضيه قوة كل فردٍ واشتداد نفسه ـ لا اكتناه ذاته فقد | ثبتت | استحالته، وليس [إلاهاً مَن][8] هو بمحسوس، فلا يُعرف بالمشاهدة بحقيقة الأبصار، ولا بالاكتناه العقلي، لخروجه عنه، ولا حدّ له، وعنهم عليهم السلام: **(إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه أنتم)**[9] كما قال تعالىٰ: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾[10] أي أبصار القلوب كما روي[11]، مع أنّ

---

(١) «الكافي» ج١، ص٩١، باب النسبة، ح٢.

(٢) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص١٣٠، دعاؤه لأهل الثغور، ص٢٠٩، دعاؤه يوم عرفة.

(٣) «طه» الآية: ١١٠.

(٤) في الأصل: «بها».

(٥) «عدة الأصول» ج١، ص١٢.

(٦) لم نعثر عليه.

(٧) في الأصل: «وهما».

(٨) في الأصل: «له».

(٩) «الأربعون حديثاً» ص٨٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(١٠) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(١١) «تفسير العياشي» ج١، ص٤٠٣، ح٧٨.

نفيها يقتضي نفي [الإحساس][١] بطريق أولىٰ.

فتبيّن أنّه لا يتحقق في شأنه [معرفة][٢] بعلل وأسباب لميّة ـ لعدم تحققها في شأنه تعالىٰ ـ ولا بحضورٍ ومشاهدة عند العارف، من غير نظر إلىٰ مقام أنزل ـ وأقلّه نفس مقام العارف ـ لاستلزامه الاكتناه الذاتي والإحاطة العقليّة به.

وما يظهر من عبارة بعض ـ كالشارح[٣] في الباب السابق: من وقوع معرفته به، لا باعتبار آخر، أي بالمشاهدة والحضور ـ مستلزم للاكتناه المُجمَع علىٰ استحالته عقلاً ونقلاً، وإن قال: لا مع الاكتناه، فهو حضور ومشاهدة بالأثر، لا بالذات ولا باعتبار أصلاً، وكذا ما يدلّ عليه ظاهر عبارة نظّام الدين في شرح الصحيفة[٤] في الدعاء الأوّل، وكلام أهل التصوّف[٥] وأتباعهم، وما ذكره البهائي في الأربعين[٦] في معنىٰ المعرفة، فراجع وتدبّر.

والذي وقع لمحمد ﷺ ليلة المعراج علىٰ قربه، وإن لم يكن حجاباً خارجاً، ولكنّه في حجاب ذاته التقييديّة، لا أنه بلا حجاب أصلاً، وإلّا وقع الاكتناه والرؤية الإحاطية القلبية، فبقي طريق معرفته بالأثر وما أقام لخلقه، وإن اختلفت شدّةً وضعفاً، فإنّه مراتب.

وممّا سبق ظهر لك أنّ الدليل المسمّىٰ باللمّي في نفس الأمر إنّي بحسب مقامه، وإن كان لميّاً إضافياً بالنسبة لمن دونه.

وقول جماعة ممن منتحلي الاسلام تبع المتصوّفة: إنّ الدليل الإنّي في نفس الأمر لمّي، ولا دليل عليه إلّا اللمّي، غلط ومفرّع علىٰ وحدة الوجود، وأنّ وجوده كلّ الوجود والظهور وإن تخيّل تعدده ظاهراً، وهو غلط، بل كفر.

وما اعترض به ـ كما اشتهر عند بعض ـ «أنّ معرفته بالأثريّة ناقصة، لا يعلم به خصوصية ذات المعلوم؛ لأنّ الأثر والمعلول لا يستدعيان إلّا سبباً ما وعلة ما علىٰ وجه كلّي، لا مؤثراً معيّناً وعلّة معلومة، بل غاية ما يستفاد منه: أنّا إذا نظرنا إلىٰ أجزاء العالم، ووجود الحوادث والحركات، علىٰ أتقن وجه وأحكمه، علمنا أنّ في الوجود خالقاً قيّوماً أزليّاً واحداً لا شريك له ولا شبيه له، حيّاً عالماً موصوفاً بالصفات الحسنىٰ والأمثال العليا، وهذه طريقة يشترك في سلوكها الكلّ حتىٰ الأنبياء، ولكن لا يحصل في ذلك إلّا علم

---

(١) في الأصل: «الاحسان».
(٢) في الأصل: «معرفته».
(٣) «شرح المازندراني» ج ٣، ص١٠٨، ومابعدها.
(٤) «رياض السالكين» ج ١، ص ٢٥١.
(٥) انظر: «المظاهر الإلهية» ص٦٣.
(٦) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص ٨٠.

ضعيف، لا يكاد يمازجه إيمان ولا يقين، حتىٰ لو وقعت في أدنىٰ بليّة جعلت تلوذ بكلّ من تتوهّم أنه ينجيك منها»[١].

أقول: وهذا الكلام فيه ضعف من وجوه:

منها: أنّ الله لا يعرف إلّا بأثره، لا بذاته، والوجه المُعيَّن له هو ما ظهر بالأثر، والاكتناه للذات ـ أو معلوميتها بوجه داخل ـ محال، وعرفت رجوع اللمّي للإنّي.

والمعرفة بالأثر مراتب، لا يُحصىٰ التفاوت بينها، وكلّها في معرفة الدلالة والتنزيه الظاهر، لا معرفة الإحاطة، واليقين يحصل منها ودفع الشبه.

علىٰ [أنّ][٢] القدرة | علىٰ | دفع الشكوك [والشُّبه][٣] ليس بشرطٍ وداخل في الدليل، ولا دلالته وتأثيره متوقّف عليه، وليس دلالة الأثر علىٰ علّة كلّية، وما [أشير][٤] له كافٍ في ردّه، بل هو المُشتمل علىٰ [إخراجه][٥] عن الحدَّين، وهو المطلوب، لكن هذا المشكّك يشير إلىٰ شيء خرط القتاد ـ وأشد ـ أهون منه، وهو باب سُدّ.

ولا خاطب الله مخلوقاً مطلقاً إلّا بأحرف وجوده ومقامات شهوده الإمكانية. ونقلنا هذا الاعتراض علىٰ ما في شرح الصحيفة الكاملة.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن الفتح بن يزيد [الجرجاني][٦]، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن أدنىٰ المعرفة، فقال: الإقرار بأنه لا إله غيره، ولا شبه له، ولا نظير [له][٧]، وأنه قديم مُثبت موجود غير فقيد، وأنه ليس كمثله شيء﴾.

أقول: الظاهر أنّ المراد بأبي الحسن: الهادي عليه السلام، لذكر الشيخ الطوسي[٨] الفتحَ من

---

(١) «رياض السالكين» ج١، ص٣١٦، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «أمر».

(٣) في الأصل: «والمشبه».

(٤) في الأصل: «أشار».

(٥) في الأصل: «آخر».

(٦) ليست في المصدر.

(٧) ليست في المصدر.

(٨) «رجال الشيخ الطوسي» ص٤٢٠، الرقم: ٢.

رجاله، وروىٰ الصدوق مثله في العيون[١] والتوحيد[٢].

وفي بعض النسخ: فقال: (الإقرار بأنه الله، بأنه لا إله غيره) ... إلىٰ آخره.

والمراد بالإقرار: الإقرار اللساني، مع عدم الإنكار القلبي، فإنّه مُنافق، وهذه لا معرفة.

وظاهر إطلاق العبارة شمول الإقرار إلىٰ ما يحصل عن دليل أو عن تقليد، لكن إذا كان معه اطمئنان وسكون نفس، وقصارىٰ عدم الدليل له إن سُلّم عدم حصول دليل له بقدره يُوجب له المعصية، أمّا الكفر وعدم الاعتداد بإيمانه فضعيف ساقط، عقلاً ونقلاً.

ومراتب المعرفة أيضاً تتفاضل، وتظهر في معرفة هذا اللفظ أيضاً، وتمييزه في اختصاص الأُلوهيّة به، ونفي الشبه والنظير، وإثبات قدمه، وأنّه مثبت موجود من غير مشابهة لغيره أو مشاركة بوجه، ولو عرضاً واعتباراً، ولا شيء معه أيضاً كذلك، وهذا يُبطل كثيراً من أقوال المتصوّفة وأشباههم والمتكلمين وأهل النظر، وسبق جملة منها، وسيأتي أيضاً.

وقوله أخيراً: (ليس كمثله شيء)، تعميم جامع بعد التفصيل، ولو شرط في أدناها أمر زائد لذكر في البيان، والقول [بتوقّف][٣] حصوله علىٰ البرهان [أو][٤] البحث، فلا دليل من خارج يدل عليه، نعم شرط كماله.

وسيأتيك ما قاله محمد صادق في شرح هذا الحديث وما بعده، فإنّه تأخّر لموجب، وستقف علىٰ ما فيه من الخبط.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «أدنىٰ المعرفة: أقلّ ما يحصل به الدخول في الإسلام، ولا يسع لأحدٍ التجاوز عنه، وهو الإقرار بهذه الأمور، وقوله: (مثبت موجود) تأكيد لوجود الموصوف بعدم الشريك في الأُلوهية، وسلب الشبه والنظير مع السرمديّة والدوام، فإنّ مجرّد الاتّصاف بالأُمور الكليّة العقلية لا يوجب الحصول بالفعل في العين، فإنّ الحكماء أثبتوا أولاً - في علمهم المسمّىٰ بالعلم الكلي والفلسفة الأولىٰ - صفات واجب الوجود ووحدانيته وأحديّته، ثم أثبتوا - في علمهم المسمّىٰ بالإلٰهي، ومعرفة الربوبية، وعلم المفارقات - ذاته تعالىٰ وصفاته.

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٣، ح٢٩.   (٢) «التوحيد» ص٢٨٣، ح١.

(٣) في الأصل: «يتوقف».   (٤) في الأصل: «اول».

وقوله: (غير فقيد) أي غير عادم لشيء من الأشياء؛ لأنّ الكل له ومنه، ولهذا (ليس كمثله شيء) إذ الصادر من الشيء لا يساويه في الوجود، والفعل لا يُشابه الفاعل»[1].

|أقول:| ثم ذكر للتوحيد وسائر المعارف أربع درجات، وفي نقلها تطويل، مع ما فيها من التدارك، فلنعرض عنها اكتفاء بما [نقلنا][2].

قوله: «(مثبت موجود)»... إلىٰ آخره، بيان للمثبت فهو مرادفه، فمعنىٰ الشيئية - وإطلاقها عليه - بمعنىٰ أنه مثبت موجود في نفسه، فلا وجوده موجود |و| تحديده لأجل إثباته، وأنه (غير فقيد)، فإنّ النفي إبطالٌ، ولا واسطة - وسبق في باب |إطلاق القول| أنه شيء[3] - لا بمشاركة حتىٰ في مطلق الشيئية.

قوله: «فإنّ مجرّد»... إلىٰ آخره، ممنوع، وما حكاه عن العلماء الأقدمين غلطٌ، والحكمة تُثبته، ولا تفكّك بين وجوده العقلي والخارجي الأمري، وليس عدمه للأشياء في مرتبة ذاته، إذ لا تحقق للحادث أزلاً، ولا غير معه تعالىٰ، بل كلّ في مرتبة، وهي لم تخرج عن ملكه، ولم يخل منها في ملكه، وليس هو كل الأشياء، ولا كل الكمالات.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾

قوله: ﴿عن [طاهر][4] بن حاتم - في حال استقامته - أنّه كتب إلىٰ الرجل: ما الذي لا يُجْتَزَأُ في معرفة الخالق بدونه؟ فكتب إليه: [لم يزل] عالماً وسامعاً وبصيراً، وهو الفعّال لما يُريد﴾.

أقول: تغيّره: ما قيل[5]: إنّه ذهب بعدُ إلىٰ القول بالغلو، والمراد بالرجل: الكاظم عليه السلام، لأنّه كان من رجاله[6] ويكنّىٰ به عن تقية، ونحوه كثير في الروايات، وهو من لوازم المزج.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٦٧ - ٦٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «نقلها».

(٣) الباب الثاني من هذا المجلّد، ح٦.

(٤) في الأصل: «ظاهر».

(٥) «رجال الشيخ الطوسي» ص٣٧٩؛ «الفهرست» ص١٧٢.

(٦) عدّه الشيخ - في رجاله - تارة من أصحاب الرضا عليه السلام، وأُخرىٰ في من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام. وعدّه البرقي في أصحاب الكاظم عليه السلام، انظر: «رجال الشيخ الطوسي» ص٣٧٩، ٤٧٧؛ «معجم رجال الحديث» ج٩،

وفي كتاب التوحيد للصدوق: «كتبتُ إلىٰ الطيّب، يعني أبا الحسن موسىٰ عليه السلام» وليس فيه (وسئل) وما بعده الآتي. وفي الجواب: (ليس كمثله شيء ولم يزل سميعاً وعليماً وبصيراً، وهو الفعّال لما يُريد)[1].

قوله: ﴿وسئل أبو جعفر عليه السلام عن الذي لا يُجتزأ بدون ذلك [من] معرفة الخالق؟ فقال: ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء، لم يزل عالماً سميعاً بصيراً﴾.

أقول: الظاهر أنها رواية أُخرىٰ مستقلّة أو مرفوعة للكليني، ولا يخفىٰ اتّفاق هذه الأحاديث علىٰ أنّ أقلّ المجزئ هو الإقرار به وبصفاته، وتنزيهه عن التشبيه والتعطيل، ولم يشر فيه إلىٰ البرهان، لأنه زائد علىٰ أقل المجزئ، لأنّه لأقل الدرجات بحيث لا درجة تحتها، ولذا ذكر مجرّد الإقرار من غير تعرّض لأمر زائد.

وكذا محل الخلاف للعلماء من المسائل، وكذا معرفة تفاصيل كثير من المسائل، مثل معرفة الأمر بين الأمرين في الأفعال، فيكفي كونه عدلاً لا يجور. وكذا الإقرار بعدله وإعادته العالم بعد الممات، وإن لم يعرفه تفصيلاً عن دليل، ونحوه كثير.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن إبراهيم بن عمر [اليماني][2] قال: سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ أمْرَ الله كلّه عجيب، إلّا إنه قد احتجّ عليكم بما [قد] عرّفكم من نفسه﴾.

أقول: المراد بـ(أمر) حاله من جهة ثبوته ومعرفته وصفاته وأفعاله، وهو (عجيب) أي غريب؛ لأنّ معرفته ليست كمعرفة غيره من خلقه ـ المُدرَك المشاهد ـ أو أنه عظيم لا يُدرك، أو أمره: عالم أمره، أو أنه عجيب؛ للقصور عنه، إلّا بما عرَّف خلقه في أنفسهم،

☚ ص١٥٦، الرقم: ٥٩٨٨.

(١) «التوحيد» ص٢٨٤، ح٤.

(٢) ليست في المصدر.

ويدل علىٰ المراد منه قوله: (إلّا أنه قد احتجّ)... إلىٰ آخره.

فالمراد: أنه لا يعرف [بحقيقته][1]، بل (بما عرّفكم)، ولم يحتج عليكم بغيره، فإنّه تكليف مالا يُطاق، وطلبه محال، وفي احتجاجه علينا بما عرّفنا من معرفته بنا لنا بقدرنا، وهي معرفة رسمية لا اكتناهية.

وفي الحديث دلالة علىٰ أنه ما زواه الله عن العباد فلا تكليف | به | ولا طلب، لأنّه لم يصل ولم يُبيّن لنا، ولم يستدل علينا إلّا بما عرَّفنا في أنفسنا، فما لم يصل لنا تعريفه لم نُخاطب به ولم نكلّف، وهذا أيضاً عجيب.

وقال الشارح محمد صالح: «(عجيب) أي فاعل الأعاجيب والغرائب من السماء والأرض وغيرهما. (ألا أنه)، (ألا) ـ بفتح الهمزة وتخفيف اللام ـ حرف تنبيه، وجعلها بكسر الهمزة وتشديد اللام ـ من أداة الاستثناء، بمعنىٰ: لكن، للاستدراك ودفع توهم أن من لم يحصل له المعرفة لا حجّة عليه ـ بعيد جداً. (قد احتج عليكم بما عرّفكم من نفسه) كقول الصادق عليه السلام: (ليس لله علىٰ خلقه أن يعرفوا، وللخلق علىٰ الله أن يُعرِّفهم، ولله علىٰ الخلق إذا عرَّفهم أن يقبلوا)[2]»[3]، واستبعد كونه أداة استثناء، ولم يُبيِّن ـ بوجهٍ ـ البعدَ.

أقول: ماذكره من كونه فاعل العجائب فحقٌّ، لكن باقي الحديث كاشف عن المراد بأوّله، و (إلّا) للتدارك.

وقال الكاشاني في شرحه، في باب البيان والتعريف ولزوم الحجة: «يعني أنّ في صفات الله وأفعاله عجائب وغرائب لا يُدرك سرّها وغورها إلّا الأقلّون، لكنّ الله لم يطلب منكم البلوغ إليها، ولم يطلب ممّن لم يبلغ إليها أن يعبده بحسبها، بل بحسب ما بلغ إليه منها وعرَّفه الله تعالىٰ من نفسه فحسب، وإنّما احتجّ عليكم بحسب معرفتكم التي أعطاكم لا أزيد»[4] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ عدم مطابقة قوله لظاهر الحديث، وأنه لم يقصد منه ما ذكره، فتأمله.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح: «(أمر الله) صفاته وأفعاله (كلّه عجيب) أي يجري فيه التدقيق، وكلّما دقّ النظر فيه ظهر ألطف ممّا ظهر في السابق (إلّا إنه) [استدراك][5]

---

(١) في الأصل: «بحقيقة».
(٢) «التوحيد» ص ٤١٢، ح ٧، بتفاوت.
(٣) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٢٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص ٥٥٢، بتفاوت يسير.
(٥) في الأصل: «استدار له».

لدفع توهّم أنّ كل من لم تحصل له المعرفة الكاملة محجوج بتركها (احتجّ عليكم بما قد عرّفكم من نفسه) في صفاته وأفعاله، فهو أدنىٰ المعرفة في حقّه.

وبهذا يندفع اعتراض من يقول: إنّ الأحاديث في باب أدنىٰ المعرفة مختلفة بالزيادة والنقصان بالنسبة إلىٰ الأشخاص في الأزمان والمواضع، فربّما كان الجمع ـ الذين هم في البلاد ـ أشدّ معرفةً من الذين هم في القرىٰ، والذين هم في بلدٍ فيه العلماء أشدُّ معرفة من الذين هم في بلد ليس فيه العلماء، فكل أهل زمان وبلد مكلّف بالإقرار بما عرف، واختلاف الحوار لاختلاف أحوال أهل الأزمان والبلاد التي وقع فيها السؤال» انتهىٰ.

أقول: لا يظهر من لفظ (عجيب) ما ذكره، ودليل أمر الله ظاهر في خفائه، ومتناه في عدم انتهائه، وباطن في ظهوره ـ وبالعكس ـ من جهة واحدة، وليس المقصود الإشارة إلىٰ المعرفة الكاملة حتىٰ يكون قوله ﷺ: (إلّا إنه قد احتجّ عليكم) لردّه، بل قوله يشمل جميع أنواع المعرفة، فإنّه ما ظهر لأحدٍ مطلقاً إلّا تعرَّف له به، وما احتج عليه إلّا بذلك، والنصّ والاعتبار متواتران، وقال ﷺ: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها)[1] وهذا جامع لجميع أنواع المعرفة إجمالاً، الكاملة وما دونها.

ولا اختلاف في الأحاديث في بيان أدنىٰ المعرفة كما عرفت، وإلّا [تضادت بينها][2] بما أشار له. نعم، مبنيّ علىٰ البيان والبلوغ، وهم فيه درجات، علىٰ قدر المعرفة (ولعلّ النمل الصغار تتوهم أنّ لله تعالىٰ زبانيتين فإنّ ذلك كمالها)[3] ولا اختلاف في جوابهم عليهم السلام هنا معنىً، وإنّما يجري ظاهراً في الفروع؛ لتقييدها بأوقات وحيثيات، وبهذا أيضاً ارتفع الخلاف فيها، فتدبر.

وقال محمد صادق: «(ألا إنّه) ـ بالتخفيف ـ للتنبيه، يعني عرّفكم أوّلاً من نفسه التي هي نفوس الأنبياء والأوصياء، ثم احتجّ عليكم بما [عرّفكم][4] نفسه، وكيف يجوّز العقل بأنّ يُلقي المدّعي أوّلاً علىٰ المدّعىٰ عليه الحجة، ثمّ [يحتج][5] علىٰ المدّعىٰ عليه؟! وهذا عجيب.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «تعادت فيها».

(٣) «الأربعون حديثاً» ص ٨١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «عرفه».

(٥) في الأصل: «احتج».

لا يقال: إنّ ما قاله عليه السلام إنّما كان في ظاهر الأمر ـ لا وجهة المقرَّبين ـ إلىٰ العوام أكثر، وهم أهل الظواهر، فتكلّموا معهم علىٰ قدر رتبتهم. وأمّا في الحقيقة ـ وفي غور النظر ـ إنّ الله تعالىٰ لا يكلّف عبداً إلّا ما هو [مقدور][1] له بالوسعة، ولم يكن الشيء قادراً علىٰ الشيء إلّا بأن يكون في ذاته أمر يكون مصدراً له، فكلّ ما ألقىٰ الأنبياء عليهم السلام إلىٰ الأمة فهو موجود في ذات الأمّة بالإجمال، وإذا علموا من الأنبياء يصير الإجمال تفصيلاً، فكل ما ألقىٰ الأنبياء عليهم السلام علىٰ الأمة كان علمه في ذواتهم بالإجمال، فاحتجّ الله تعالىٰ عليهم بما في ذواتهم، فالأنبياء عليهم السلام وكذا الأوصياء [مبيّنون لما][2] هو مخفي في ذواتهم، فاحتجّ [بهم][3] عليهم السلام في الحقيقة.

لأنّا نقول: ننقل الكلام إلىٰ ما في ذوات العباد بأنه ممّا أودع الله تعالىٰ فيهم، ثم احتجّ عليهم بما أودع» انتهىٰ.

أقول: وعرفت بطلان كون نفس الله نفسَ أنبيائه وأوصيائه، لكنه قاله لقوله بوحدة الوجود والمناسبة الذاتية وضلاله، نعم يُسمّون نفسه ويُنسبون إليه، تعظيماً لهم وتشريفاً، كما قال: ﴿ رُوحِي ﴾[4] و﴿ بَيْتِيَ ﴾[5].

قوله: «وكيف يجوّز»... إلىٰ آخره، الممكن لكونه شيئاً بعلّته ـ ولا يُعرف إلّا بتعريفه ـ [أوجب][6] العقلُ أن لا يُحتج عليه إلّا بما عرّفه إيّاه، وبدونه مجهول مطلق، وطلبه ظلم وجور، بل كل مدّعٍ لا يجوز له الدعوىٰ علىٰ | أحد | إلّا بما له عليه، لا علىٰ البريء، فلابدّ من ذلك، علىٰ أنه أرحم بخلقه منهم لأنفسهم، ولله الحجّة البالغة الظاهرة علىٰ خلقه.

قوله: «لا يقال»... إلىٰ آخره، حق بحسب الظاهر والخافي، وهو معلّم الكل، ووجههم إلىٰ الخواص والعوام سواء ـ بل الخواص أشدّ، لأنهم أقرب ـ وهم معلّموا الكل في الكل.

قوله: «وأمّا في الحقيقة»... إلىٰ آخره، هذا بواسطة المقرَّبين، فهم مُعلِّمون بحسب التكوين والتبليغ، ومبلّغوا الكل، ويرجع إلىٰ الأفضل، | و | إلا يتمّ تعريف الله مطلقاً إلّا بذلك، ويفتقر إلىٰ واسطة مطلقاً، والله عرّف الأقرب إليه نفسه بما أودع فيه وغيره؛ لأنّه أشهده خلق نفسه وغيره، وهم في هذا سواء علىٰ ترتيبهم، وهم أعضاد لخلقه وشهداء

---

(١) في الأصل: «معذور».

(٢) في الأصل: «مبين بما».

(٣) في الأصل: «منهم».

(٤) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.

(٥) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦.

(٦) في الأصل: «وجب».

عليهم. وفي أواخر كلامه ما يدفع الإشكال.

وقال محمد صادق في شرح الحديث الأوّل: «الإقرار كما يكون بالعلم الحصولي كذلك يكون [بالعلم][١] الحضوري، وعلىٰ أي تقدير: الإقرار بالله معرفة ناقصة، والمعرفة التامة هي أن يعرف الله، ويعرف الأشياء كلها، من حيث إنّها مخلوقة لله تعالىٰ، من حيث إحاطته بها كلّها بالتفصيل، كما في العالم الكبير، أو بالإجمال كما في الإنسان؛ لأنّ معرفة ذاته بدون كمالات ذاته معرفة ناقصة؛ ولهذا صار الإقرار برسالة الرسول جزء كلمة الاسلام».

أقول: الإقرار الاعتقادي بشروق نور المعرفة من الأدلّة الدالّة عليه تعالىٰ، إمّا باليقين أو المعرفة، وهي فوق الصورة، ومقام الصورة مقام العلم والنفس، والحضور رؤيته دلالة في الآيات والموجودات الدالّة عليه، وفي كلٍّ مراتب، ولا تعرف ذاته إلّا معرفة دلالة في آياته، بصفة الكمال والتنزيه الحادثة لا غير، فميّز مختصر القول؛ ليظهر لك ما في كلامه من القصور والتدارك.

قال: «لا يُقال: نصّ عليه السلام بأنه لا شبه لله تعالىٰ، وذكرت سابقاً أنّ الإنسان الكامل شبيه بالله ومثل له، ولله الأمثال العليا، هل هذا إلّا تناقض؟ لأنّا نقول: في الله تعالىٰ [اعتباران][٢]:

أحدهما: في مرتبة ذاته، وهو مرتبة التنزيه، وليس لله تعالىٰ في تلك المرتبة شبيه ولا مثل، لأنّ ذاته تعالىٰ وجود صرف بلا شرط شيء من التعيّنات، وصرف الشيء لا يكون إلّا واحداً؛ لأنّه لو كان له مثل إمّا في الذات ـ والتغاير بالأعراض ـ أو بالعرض الواحد، فيلزم التركيب بما به الاتحاد وبما به التغاير، والتركيب ينافي وجوب الوجود كما لا يخفىٰ.

أو يكون له مثل في الأعراض أو في العرض، ويكون ما به التغاير هو الذات، كما قال به ابن كمّونة اليهودي، فيكون عرض واحد لازماً للذاتين المختلفتين، وكون الشيء الواحد مقتضي الأمرين ويكون لازماً لهما فهو محال؛ بدليل التناسب والارتباط.

وإن قيل: إنّ العرض الواحد أو الكثير ليس لازماً للذاتين، بل هو عارض لهما.

قلنا: ذلك العرض [إمّا][٣] تقتضيه الذاتان المختلفتان أو لا، فإن كان الأول فهو لازم، وقد مرّ الكلام فيه، وإن كان الثاني يلزم أن يستفيد الواجب تشخّصه من الغير، فهو محتاج إلىٰ الغير، والاحتياج في الواجب باطل، فثبت أنّ صرف الشيء لا يتعدد بالذات».

---

(١) في الأصل: «العلم».

(٢) في الأصل: «اعتبارات».

(٣) في الأصل: «ما».

أقول: ما أكثر ما يُردد هذا الكلام الساقط من الحق.

قوله: «وذكرت سابقاً»... إلىٰ آخره، ضلال بل [ــ] مفرّع عليه مثله، ولا مِثْل ـ بالسكون ـ لله، لا ذاتاً ولا صفةً ولا فعلاً ولا عبادةً، سواء كان بمعنىٰ الندّ أو الضدّ، ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ ﴾ ـ بتحريك المثلثة ـ ﴿ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[1] وهو الصورة الدالة عليه والصفة الحادثة، وهي في كل مخلوق بحسبه، وأجمعها الإنسان الكامل، بل هو الأصل فيها، فبطل الإشكال، وما دفعه به أشكل.

قوله: «في الله تعالىٰ اعتباران»... إلىٰ آخره، جعلَهما راجعين للذات، أحدهما: بحسب ذاتها في نفسها، والثاني: فيها بحسب إحاطتها، وهذه اثنينيَّة وجهة متعددة، وأقلّه اعتبار وصلوح لازم للذات من قبيل الأعراض، وهو يوجب فيه تعالىٰ رجوعه للذات أو كذبه، وجميع ما أبطل به حصول ذلك في الذات لازمه في جعله للذات بحسبها اعتبارين وارتباطاً وتناسباً، وإن منعه في الذات فكذا هنا؛ لرجوعه لها، وإن جوّزه هنا فليجز في الذات.

ولا خفاء في بطلان التشبيه مطلقاً، بل أكثر النصارىٰ وأشباههم من العامّة يُريدون بالتشبيه ذلك، لا يجعلون ذاته نفس المحسوسات، وهو قولٌ لمن يقول بوحدة الوجود، وأنّ غيره أوهام اعتبارية قائمة بذات الله.

ثم وأخذ ذاته بلا شرط شيء من التعيّنات قيد وتقييد للذات، ولو بالإطلاق، وكذا اعتبارها الآخر ـ وهو أخذها [معها][2] ولو عرضاً ـ يوجب اختلاف الأحوال عليها، وتعدد الجهات، وفقده كمال، وحدوثه، وغير ذلك من المفاسد، وفي ما ذكرناه كفاية، فتبصّر.

قال: « ***وثانيهما:*** في إحاطة ذاته بالموجودات كلّها، وفي تلك المرتبة مُماثلة للإنسان الكامل ومشابهته، وكيف لا ونصّ المعصوم بأنّ الله تعالىٰ يقول: (مَن تقرَّب إليَّ بالنوافل أحببته، وإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها)[3]، وعدّ جميع الأعضاء الإنسانية. فإذا كان الله عين الأعضاء ـ مع أنّ الأعضاء ظلال الروح ـ فما لم تكن الروح في غاية الجلالة لم تكن الأعضاء كذلك، فالإنسان الكامل حقٌّ محسوس

---

(١) «الروم» الآية: ٢٧.
(٢) في الأصل: «مع».
(٣) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢؛ «الجواهر السنيّة» ص ٩٩، باختلاف.

وعبد موهوم، كما يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[1]، علىٰ أنّ الكاف غير زائدة، كما هو مُحقّق في موضعه، فحينئذٍ يتحقق أنّ لله تعالىٰ مثلاً، بل أمثال، ولله الأمثال العليا».

أقول: ما أخسّ هذا الجاهل المتصوّف اعتقاداً في ذات الله، تارةً يجعله محل المفهوم والأعراض، وتارةً نفس الإنسان الكامل، فهو الله محسوساً، ويجمع بين التنزيه والتشبيه، وما قَدرت أكثر المذاهب الباطلة أن تقول الله مثل هذه الأقوال، فما قدرت المشبّهة أن تجعل لله أمثالاً.

وليس المراد من الآية ما | فسرها |، تعالىٰ الله عمّا يقوله علواً كبيراً.

نعم، له مَثَل ـ بالتحريك ويستعمل بالتسكين بمعناه، وهو المراد هنا ـ وهو مَثَل وصفة حادثة، دالّة عليه في الخلق، ويجمعُها إخراجه عن الحدّين، وسواء كانت الكاف زائدة أو أصليّة لا يُراد منها ما أراد وفسّرها به بالرأي.

قال: «وقوله عليه‌السلام: (ليس كمثله شيء) للإشارة إلىٰ المعرفتين؛ لأنّ الكاف إن اعتبرت زائدة فهي مرتبة التنزيه، وإن اعتبرت غير زائدة تكون بمعنىٰ المَثَل، أي ليس مثل مثله شيئاً، فهي مرتبة التشبيه، التي هي الإحاطة بالعلم الحضوري، وبها تتم المعرفة بالله. وما ذكرناه في شرح الحديث من بطون الأحاديث [المشهورة بظهورها][2]، والفرق بينهما غير قليل، ودعا النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله لابن عباس: (اللّهم فقِّههُ في الدين وعلّمه التأويل)[3] وهو البطون، فإذا سمعت لا تضطرب ـ وعِه ـ ولا تبادر إلىٰ الإنكار».

أقول: لو سلّمنا | كلامه | ـ ولا يكون ـ لا تكون الوجوه في الآية بالزيادة والذكر؛ لأنّ الزائد حينئذٍ يكون للتأكيد، إنّما يكون علىٰ أحدهما، وعرفت عدم دلالة الآية علىٰ ما يريد. والمِثْل ـ بالسكون ـ علىٰ أصالة الكاف، فليس المراد به الضدّ أو النِدّ لبطلانه عقلاً ونقلاً، كما سمعت، بل الصفة الدالة وآية الدلالة، وعرفت بطلان الجمع بين التشبيه والتنزيه من وجوهٍ، فلا حاجة إلىٰ الاعادة.

وليس المراد من قوله عليه‌السلام | ذلك |، بل ما ذكره تفسير بالرأي من أهل الرأي ﴿ فَذَرْهُمْ

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١١. (٢) في الأصل: «المشهور من ظهورها».

(٣) «مسند أحمد بن حنبل» ج١، ص٢٦٦؛ ٣١٤؛ «كنز العمّال» ج١٣، ص٤٥٩، ح٣٧١٩٣.

وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾[1].

ولا تضطرب به النفوس العارفة | بكلامه |، وإن تعجبوا من وقوع مثله منه، ولا النفوس [النصيفة] به لضلالها وتبعها له فهم أشباه، ولا عبرة بمن يميل مع كل ناعق، فلا يسمع [صوتاً إلّا][2] يتبعه، وهذا من تحريف القرآن، وكم له من هفوة في آيةٍ وحديث وتفسير رأي، وسنوقفك علىٰ كثيرٍ في هذا الشرح متفرّقاً إن شاء الله.

وبطونه المعروف من الروايات والوجوه المحكمة العقلية الموافقة للنصوص، ولا يخفىٰ مخالفتها لما ذكره وأنها مبطلة له، فتتبّع وتأمّل.

قال: «وإن شئت الاطّلاع عليها فاطلبها من مصنّفات السيد الداماد وأُستاذنا صدر الحقّ والدين الشيرازي، ثم صاحبنا ومقتدانا محسن الكاشاني، وكلّ منهم في أعلىٰ مراتب التبيان، والله المستعان»... إلىٰ آخره.

أقول: الشيرازي و الكاشاني والشارح لا حقّ في كلامهم، فدورانهم مدار ابن عربي كما عرفت، وسيأتي متفرقاً في مواضع كثيرة في الشرح، وكذا عقائدهم في الأُصول ـ سمعت بعضها ـ يدلُّ علىٰ أنهم عكس ما يقول، والداماد علّامة بطريق البحث العام، وفيه أغاليط ستقف علىٰ بعضها، إلّا أنه أقلّ منهم، ليس يدور مدار مثل رئيس الظلال.

وقال في شرح الحديث الثاني: «وإنّما كانت معرفة الخالق غير جائز بدون ما [كتب][3] إليه، لأنّ العبد إذا علم ذات الله تعالىٰ بذاته يجب أن [يكون عالماً][4] بما سواه ومحيطاً به بالعلم الحضوري، وسميعاً وبصيراً، كما قال تعالىٰ: (كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به) الحديث[5]، وهو تعالىٰ فعّال لما يُريد في مخلوقاته، فحينئذٍ تتم المعرفتان، وبدونه ناقص في المعرفة، وقد مرّ مراراً أنّ لله تعالىٰ اعتبارين، ويجب [علىٰ كل][6] أحدٍ أن يعرف الله تعالىٰ بالاعتبارين: اعتبارِ ذاته بذاته، واعتبار إحاطته بالكل.

ثم في قوله عليه السلام: (عالِماً) يشتمل علىٰ علمه بذاته وبما سواه، والأوّل: مرتبة التنزيه، والثاني: مرتبة الإحاطة، وقوله: (سميعاً وبصيراً) يشتمل علىٰ إحاطته تعالىٰ بأسماع

---

(١) «الأنعام» الآية: ١١٢ – ١١٣.
(٢) في الأصل: «إلّا صوت».
(٣) في الأصل: «كنت».
(٤) في الأصل: «يعلم عالم».
(٥) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢؛ «الجواهر السنيّة» ص ٩٩.
(٦) في الأصل: «لكل».

المقرَّبين وأبصارهم، وهذا في الصفات والإحاطة (فعّال لما يريد) في إحاطته تعالىٰ بأفعاله، وهذه الفقرة في إحاطته تعالىٰ في أفعال العباد، ولفظة (هو) في قوله: (وهو فعّال لما يريد) يدلّ علىٰ مرتبة التنزيه.

وأيضاً إذا علم العبد أنه تعالىٰ عالمٌ سميعٌ بصيرٌ فعّالٌ لما يُريد يخاف الله ويطيعه؛ لأنّ الله تعالىٰ إذا علم كل شيء فيعلم أفعال هذا العبد وأقواله وصفاته، يسمع إيّاها ويُبصر، فهو تعالىٰ يعلم ويحس، وإن كان بالأفعال والصفات سيئة فهو قادر أن يجازي بالسوء؛ لأنّه فعّال لما يريد، فبهذه الصفات يتمّ الإرشاد والهداية».

أقول: علم العبد ذات الله بذاته محال، وإنّما يعلمه ويعرفه بما دلّ عليها وعرّفه في مخلوقاته، وهو توحيد الصفة، لا حقيقة الذات، فهو محال، وما ذكره من التنزيه والحضور ـ أي التشبيه، كما سبق منه مكرراً ـ عرفت بطلانه، وأنه من الباطل لا أنه من الحقّ، وليس ما ورد ممّا يوهم التشبيه كما توهّم وظنّ.

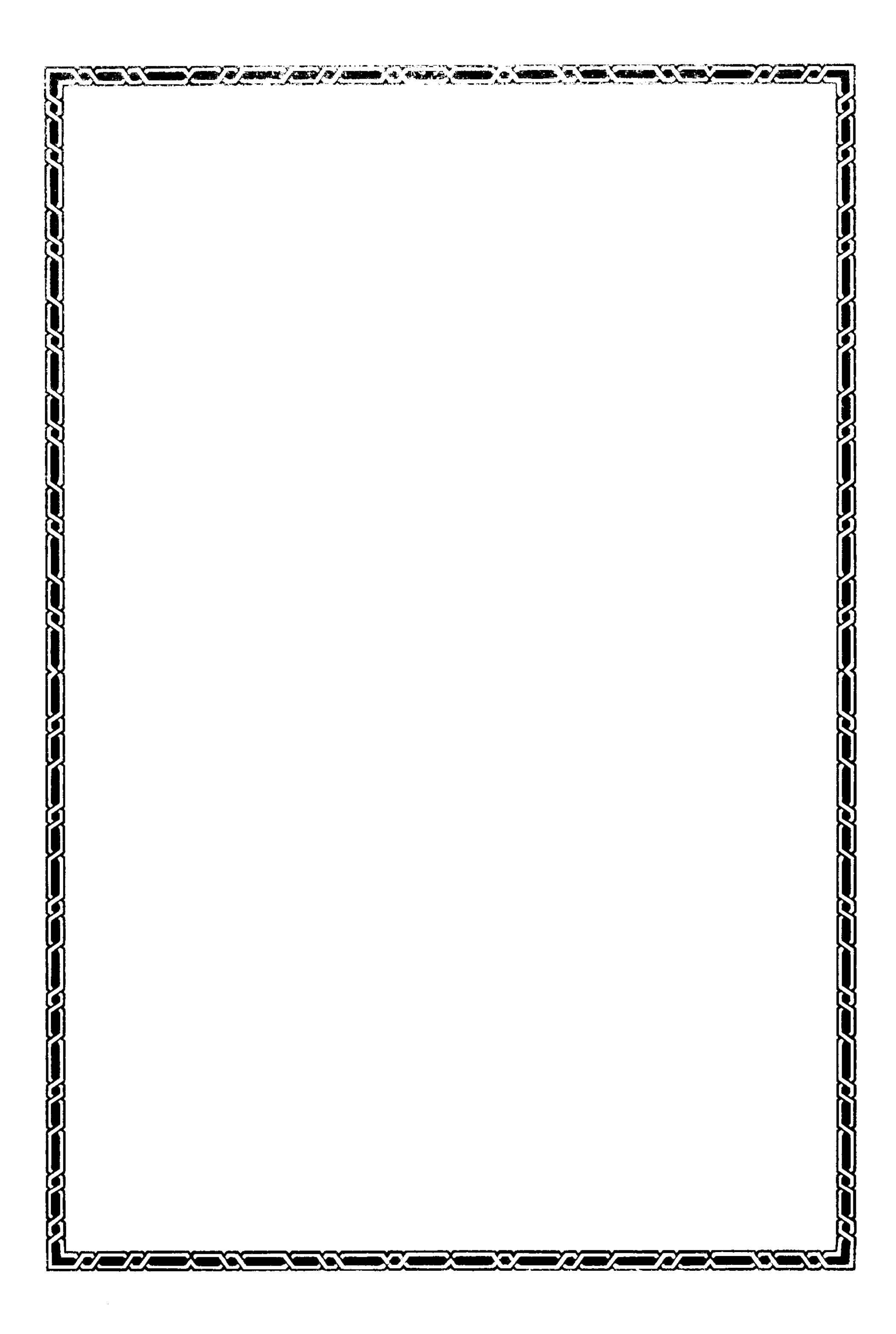
قوله: «وقد مرَّ مراراً»... إلىٰ آخره، ومرّ أيضاً مراراً بيان ضلاله وأنه [ــ]، وليس من اعتقاد الحقّ في شيء ولا يجوز اعتقاده، وأعتقاده مخرج للضلال أو [ــ]، والله العاصم. والعجب من هذا الضال يجعل ذلك ـ كما سبق ـ مرتبة الخواص، وأعلىٰ مراتب التوحيد، وهنا يوجب معرفته علىٰ كل أحد.

وأقول: يجب معرفة ضلاله ـ ولو إجمالاً ـ وإنكاره علىٰ كل أحدٍ، فإنّه تشبيه وتعطيل، ولابدّ من إخراجه تعالىٰ من الحدّين، وإلّا فلا توحيد، كما سبق مكرراً ويأتي إن شاء الله تعالىٰ متفرّقاً، وليس كلّ ما يُدركه العقل الكامل المميّز للكل، علىٰ أنّ ما حصل له بواسطته [فبكاينة] ليحصل له ذلك، مع زيادة الوفاق واليقين والتطابق بذلك، فتدبّر.

* * *

الباب الخامس

المعـبود



أضواء حول الباب

أقول هذا هو الباب الخامس من كتاب التوحيد وأحاديثه [ثلاثة][1].

واعلم أنّ المصنف ﷺ بعد أن أثبت حدوث العالَم، وأثبت المحدث، وطريق معرفته وأدنىٰ المجزئ منها، أراد هنا إثبات المعبود بالحق؛ لتصحّ العبادة والمعرفة المتوقّفة علىٰ ذلك، فإنّه لما استحال معرفة كنه ذاته، وانحصرت معرفته في معرفة الصفة الدالة والرسميّة الحادثة، بقدر ما عرّفنا في أنفسنا ـ بقدر وسعنا وطاقتنا ـ فكانت معرفةً من وجهٍ، هو المعلوم لنا بنا، ونستدلّ به علىٰ المجهول المطلق والمعلوم، فكان فيها حق وباطل، ودخل فيها الكفر والإيمان والتوحيد والشرك وعبادة الموهوم أو المحسوس، واحداً أو أكثر، فوجب تمييزه وتعريفه بما يرفع الإيهام، ويحصل التعيين لنا بنا وعندنا، لا في ذاته، فلا يقع عليها حدّ ولا صفة.

ومعرفتنا ـ كما عرفت ـ معرفة رسم ودلالة [لا] معرفة إحاطة شهودية، وإنّما يُعرف معرفة اسم ووصف، فتقع المعرفة علىٰ الاسم والصفة الدالة، وهي تقع علىٰ أنحاء، بعضها حقّ وتوحيد، وبعضها كفر وشرك، وستعرفها مفصّلة إن شاء الله تعالىٰ.

فأمّا استحالة اكتناه الذات ـ وأنّ المعرفة لا تقع عليها، بل علىٰ جهتها المعلومة لنا، وهي

---

(١) في الأصل: «أربعة».

ما عرّفنا نفسه بنا لنا ـ فقد عرفتها، وكذا كون ماسواه اسمه وآيته ودليله، وعرفته وسيأتي.

ولنذكر ما يُريد الله ذكره هنا في مسائل:

المسألة الأولىٰ: الاسم ـ كما هو المعروف عند أهل بيت العصمة، والذي أوضحوه في أحاديثهم ـ كما قال علي عليه السلام: (ما دلّ علىٰ المُسمّىٰ)[1].

ولا خفاء في عموم ذلك وشموله شمولاً حقيقياً لكل ما يدل عليه، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، كما في كلام الرضا عليه السلام لعمران الصابي، وفيه أيضاً: ليس إلّا الله وأسماؤه وصفاته[2]، والخلق أثر للخالق، فلابدّ وأن يدل عليه، وإلّا لم يكن خلقه ولا الأثر أثراً له، ولزم عدم معرفة الله وعبادته، وهو محال.

وأيضاً لابدّ من مناسبة بين المصنوع والصنع وبين الأثر وفعل المؤثّر، فلابدّ وأن يدل عليه، وإلّا لم يناسب فعله، فيكون كل أثرٍ اسماً دالّاً عليه تعالىٰ.

أمّا المناسبة بينه وبين ذات الفاعل فمحال، واعتبر بالشمس والاستنارة، فهي بما ظهر لها بها، وهي الاستنارة، وهي مناسبة لفعلها لا لذاتها، فلا ذكر لها عند الذات، وقول الملّا بالمناسبة بين الذات والأثر وأنّ الصدور من نفس الذات ـ وكذا الكاشاني وأشباههم ـ [خطأ]، نعوذ بالله منه، كما عرفتَ ويأتي.

وورد عنهم عليهم السلام في المُستفيض، بل المتواتر معنىً، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾[3]، وفي غيرها: (نحن والله الأسماء الحسنىٰ)[4] وأمثاله العليا، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[5]. والمَثَل ـ بتحريك المثلثة ـ هي الصفة الدالّة، وعرفتها ومعناها.

وفي دعاء علي عليه السلام لكميل وغيره: (وبأسمائِك التي ملأت أركان كلّ شيء)[6] وإذا ملأت الأركان كلّها شملت الذوات والصفات والأقوال، ومن المعلوم المقطوع أنّ كلّ ما

---

(١) «مناقب آل أبي طالب» ج ٢، ص ٥٧؛ «بحار الأنوار» ج ٤٠، ص ١٦٢، وفيه: (فالاسم ما أنبأ عن المسمّىٰ).

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

(٣) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٤) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٤٥، ١١٩؛ «الكافي» ج ١، باب النوادر من جوامع التوحيد، ص ١٤٣ ـ ١٤٤، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «الروم» الآية: ٢٧.

(٦) «مصباح المتهجّد» ص ٧٧٥.

كانت الدلالة فيه أقوىٰ وأشد فهي فيه أولىٰ وأقوىٰ من الأقل، لا أقل من المساواة.

ومعلوم أنّ دلالة الفعل أقوىٰ وأشدّ من دلالة القول، فالأولىٰ حالية والثانية مقالية، فلا يخصّ الاسم والكلمة بالقول، وكذا الحرف، بل لأجزاء الذات أيضاً ومراتبها، كما يُفهم من حديث اليماني[١]، وسيأتي[٢] في باب الأسماء وحدوثها إن شاء الله، وهو يدل أيضاً علىٰ عدم اختصاص الاسم بالقولي، بل [المشار][٣] له أسبق وأولىٰ، وغيره في مقام الدلالة الثانوية، فتكون الأسماء اللفظية المقصود بها الأسماء الفعليَّة، من جهة ظهور الذات بفعلها، بجهة مقيّدة أو مطلقة، فهي أسماء الأسماء؛ لأجل التعبير بها للدعاء والنداء، ووضعت لذلك تعريفاً لنا، ولزم من ذلك اختلافها في الإحاطة، وترجع إلىٰ اسم واحد.

وكذا الأسماء الفعليّة مرجعها إلىٰ اسم واحد، هو الأعظم الأعزّ الأجل الأكرم، الذي صلح به كل شيء، وكان الولي علىٰ الأشياء، والمرجع لها غيباً وشهادةً، في الذوات والصفات والأفعال والأقوال، وفي جميع الأحوال (**أقامه الله مقامه في التبليغ في جميع عوالمه، حيث إنّه تعالىٰ لا تُدركه الأبصار**)[٤] في خطبة علي عليه السلام في الغدير و[الجمعة][٥]، ولابدّ وأن يكون هو الواسطة للكل في كلّ ما يُريد، فيكون هو الأتم والأقرب، ومنزّه عن جميع نقائص من دونه ومن ولي أمره.

وتنزيه سائر الأنبياء عليهم السلام ومصدوقات الأسماء من فاضل تنزيهه ـ وكذا في العصمة ـ والكلّ خلق من مادته، بمعنىٰ خلق من شعاع نوره، لا من أصل المادة، فهو محال، وورد: (**وإنّما سُمّوا شيعة لأنهم خُلقوا من شعاع نورنا**)[٦]، وهم نور الله المُشرق في عباده بأمر ربّه، كالشعاع من نور الشمس، لا من أصل الشمس وحقيقتها، قال الله تعالىٰ: ﴿ **وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا** ﴾[٧]، وورد[٨]: أنه نور الإمام.

وفي الزيارة االجامعة الكبيرة: (**وأنتم نور الأخيار، وهداة الأبرار، وحجج الجبّار، بكم فتح**

---

(١) «الكافي» ج١، ص١١٢، باب حدوث الأسماء، ح١.

(٢) «هدي العقول» ج٥، الباب: ١٥، ح١.

(٣) في الأصل: «المستنار».

(٤) «مصباح المتهجد» ص٦٩٧، بتفاوت.

(٥) في الأصل: «الجمع».

(٦) «مشارق أنوار اليقين» ص٤٢؛ «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢٣، ح٣٩.

(٧) «الزمر» الآية: ٦٩.

(٨) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٢٥٦.

الله ويكم يختم)[1]... إلىٰ آخره، وفيها: (وأشرقت الأرض بنوركم، وفاز الفائزون بولايتكم)[2]، لأنّهم الذي خلقهم الله أوّلاً (بالحروف غير متصوّت، وباللفظ غير مُنطَق، وبالشخص غير مجسّد)[3] وسيأتي في حديث اليماني.

فهو منزّه عن تشاكل أبناء جنسه وتماثلهم، وقد استخلصه الله واختصّه لذلك في قدم السرمد، فيه الختم وإليه يرجع الأمر بأمر الله، وبه التوسل والوسيلة، لا بحجر أو شجر أو ملك أو إنسان أو غيرها من باقي الخلق، ولكن علىٰ وجه خاص، ستعرفه إن شاء الله تعالىٰ، وبسط ذلك لا يسعه المقام، وسيأتي زيادة ذلك في مجلّدات الحجّة وغيرها.

تتمـة: عرفت أنّ هذا الاسم الأعظم أوّل مخلوق خلقه الله تعالىٰ، فهو الأقرب إليه، وما دونه من الأسماء في حيطته، وترجع كلها لجهة منه؛ لأنها من أشعته، فهي حجب له ظهر بها لمن دونه بأمر الله، وظهر بها ما أُودع فيه من الكمال، قال علي عليه السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها)[4] فتجلّىٰ لحقيقته به له ولغيره به، وهي حجابه؛ لأنّها نهاية الإمكان، وهو حجاب عن الاكتناه لا عن الظهور، فالشيء لا يعدو مقامه وحقيقته، وكما به الظهور به الاحتجاب، فتجلّىٰ لها بها وبها احتجب عنها، فظهر بما بطن وبالعكس من جهة واحدة، فهو ظاهر باطن، ولا ظاهر ولا باطن.

وهذا الاسم الأتّم الأعظم هو الذي انزجر له عمق وجود الإمكان الأعظم ـ كما في دعاء السمات[5] وخرّ له ساجداً ـ والمثال الأتم، وقال علي عليه السلام في العالم العلوي: (وألقىٰ في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله)[6]. وهو المقامات المذكورة في دعاء القائم عليه السلام في رجب، كما في [المصباح][7]، وهو: (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كلّ مكان، يعرفك بها من عَرفك، لا فرق بينك وبينها إلّا أنهم عبادك وخلقك) ... إلىٰ آخره، كما تقول: القائم زيد، إلّا

(١) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٩، ح١٧٧؛ صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص١٠٠، ح١٧٧.

(٣) «الكافي» ج١، ص١١٢، باب حدوث الأسماء، ح١؛ صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «مصباح المتهجّد» ص٣٧٦.

(٦) «غرر الحكم» ص٤٢٣، الرقم: ٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) في الأصل: «المصابيح».

أنه صفة.

وفيه: (فبهم ملأت سماءك وأرضك حتىٰ ظهر أن لا إله إلّا أنت)[١]... إلىٰ آخره، وهم الآيات التي أرانا الله في الأنفس والآفاق، فقال تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ الآية[٢]، فهي الاسم والمعرفة والتعريف، لأنه تجلّىٰ له في نفسه ولغيره به، فهو صفة الظهور الدالّة وآيته أو قل: [فعلها][٣] فلا يعرفه أحد إلّا بها وبفاضل معرفته كفاضل النوريّ، كالمرآة والوجه [فيعرف][٤] بها، والشعاع والشمس، فتعرف بما ظهر لها بها، لا بذاتها، وإلّا فلا ظهور وظاهر ومظهر، فلا فرق بينهما، لكن بحسب الظهور، فإنّ ظهور الفاعل والنيّر بغيب صفة المُظهر، وليس هو ذاته، لكن تغيّب عدم اعتبار وعدم ملاحظة، لا تغيّب إعدام وفناء وجود، ولذا قال ﷺ: (إلّا أنهم عبادك)... إلىٰ آخره.

وهذا المقام لهم ﷺ أقرب مقاماتهم وأعلاها، وهي المشار لها في قوله: (لنا مع ربّنا حالات لا يسَعُنا فيها ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ولا مؤمن مُمتَحن، نحن فيها هو، وهو فيها نحن، ونحن نحن، وهو هو)[٥] وضلت هنا المتصوّفة وأتباعهم | وزلوا | في أسمائه.

وهذه الصفة، والاسم الدالّ تعيّنه، صفة دلالة لا صفة إحاطة، ودالّة عليه لا بالاكتناه، فهو عبده واسمه، كما تقول: القائم زيدٌ، وهو الذات القائمة إلّا أنها صفتها، وهي الذات الظاهرة بالقيام، ونظرك حينئذٍ له بظهوره بالقيام ـ ولذا كان كذلك ـ لا للقيام نفسه، وإلّا لقُلتَ: قياماً، ولا للذات بأحديّتها في نفسها، إذ لا شيء مع الذات، لا عيناً ولا معنىً، لا ثبوتاً ولا نفياً، وإن غلب ظهور الذات عليها، ولذا تقول: قائمٌ، وهي الذات الفاعلة بفعلها، ولذا يعود ضميره إلىٰ فعله، ومبدأ اشتقاق جميع الأسماء من المعاني، وإن ترتّبت، وهي دالّة عليه أيضاً بكل جهة من ذلك الاسم الأعظم الجامع الأتمّ.

المسألة الثانية: الاسم يُطلق علىٰ اللفظي، وعلىٰ المفهوم العام المُنتَزع، وعلىٰ مبدأ

---

(١) «مصباح المتهجد» ص٧٣٩ ـ ٧٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «فصّلت» الآية: ٥٣.

(٣) في الأصل: «فتحلها».

(٤) في الأصل: «فيفرق».

(٥) انظر: «شرح العرشية» ج ٢، ص ١٣٢، وفيه: عنه ﷺ: (لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل)، وفيه أيضاً: عن الصادق ﷺ: (لنا مع الله حالات نحن فيها هو، وهو نحن، وهو هو ونحن نحن)، وفي رواية: (إلّا أنه هو ونحن نحن).

اشتقاقه، وإذا اعتبر مع مدلوله ومسمّاه فله اعتبارات ثلاثة*:

الاعتبار الأوّل: ملاحظته من حيث نفسه والنظر له بحسب حقيقته، مع قطع النظر عن مسمّاه، فهو ذاتٌ مستقلّة، وهذا يُوجب رفع الاسميّة عنه والدلالة، بل يكون مُسمًّى وموصوفاً ومدلولاً، فلا صفة وموصوف ودالّ ومدلول، بل موصوفان ومدلولان، وشمسان لا شمس وشعاع.

وهذا باطل عقلاً ونقلاً، وهذا يُوجب المقابلة والتضادّ له، ولا خفاء في أنه بنفسه لا شيء، والاسم إنّما كان اسماً بدلالته علىٰ غيره، فهو نفس الدلالة والظهور، وليس له من نفسه شيئية، بل لا شيئية، فكل شيء هالك إلّا وجهه، وهو جهة ظهوره له به، وبمقابلته من الوجه الكلّي فصورة الوجه في المرآة والشعاع لا بقاء له من ذاته، بل بتوجّه الوجه وإشراق الشمس عليه بفعلها، لا من نفسهما، وإلّا ساواهما، فلا شعاع ولا مرآة، وهو محال.

وكذا الاسم بدون مسمّىٰ، ولا صفة بدون موصوف، ومتىٰ أعرضتَ عن إنبائه وإظهاره للمسمّىٰ وعنه ـ وكذا عن الموصوفية في الصفة ـ فلا اسم ولا صفة أصلاً، وهو خلاف الفرض، فلا يمكن ملاحظته مستقلّاً عن المسمّىٰ مطلقاً.

الاعتبار الثاني: أن تلاحظ الاسم مع غيره علىٰ سبيل المشاركة والمقابلة مع [رتبته][1]، وهذا يوجب المشاركة والمقارنة ـ وهما باطلان ـ بين الاسم والمسمّىٰ، ويبطل أيضاً بما عرفت من المفاسد في الوجه الأوّل، ويدخل في هذا قصد المسمّىٰ وذكر الاسم معه، جاهلاً عن اسميّته والقصد إليه والتوجّه به، فإنّه تشريك ولو بجهة المصاحبة، ولا خفاء في إيجابه قدم الحادث وحدوث القديم، أو حدوثهما معاً أو قدمهما، والتحديد والتشريك، ويبطل كون المسمّىٰ مسمًّى والاسم اسماً كما عرفت، وكلّها باطلة، فالتشريك محال.

ومنه عبادة مَن أقام شريكاً لله في خلق أو رزق، أو إحياء، أو إماتة، أو في فعل، أو عبادة. ومن | هذا | القسم مَن اتّخذ معبوداً من دون الله، و | زل | في أسمائه فجعل الاسم المسمّىٰ، كالقائل بوحدة الوجود، كالملّا[2] وأمثاله[3].

بل هذا أنكر المُسمّىٰ وجعله اسمه وفعله، و | زلَّ | ألحد في أسمائه كما سبق،

(*) سيذكر المؤلف، وجهاً رابعاً هو مختاره. (1) في الأصل: «رتبة».

(2) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٢٧ ـ ٣٣٠؛ «أسرار الآيات» ص ٤٠ ومابعدها.

(3) انظر: «علم اليقين» ج ١، ص٩٧.

وعبادته عبادة [ــ] ولغير الله ـ كما سيأتي ـ بل عبادة ذلك عبادة سراب وصنم وهمي، حتىٰ إذا جاءه لم يجده، فقد اغترّ بكمال تصوري فعلي ظهر من الله بفعله، وحكم عليه أنه الله وعبَده علىٰ أنه الله، أو للقربة والشفاعة، وكلاهما ضلال، ولا شركة مع الله بوجهٍ ولا استقلال وغنىً عنه سبحانه وتعالىٰ.

ومن هذا يظهر لك بُطلان ما تستعمله المتصوّفة في عبادتهم ويتواصون بها، من تصوّرهم صورة شيخهم وأُستاذهم ـ ومرشدهم بزعمهم ـ وقت العبادة، ويتوجّهون بها له في بدء أمرهم، ويجعلونه الواسطة له حتىٰ يصلوا لمعبودهم ـ ومعبودهم بزعمهم ـ ولا يدعو النبي بذلك لنفسه، ولكن يقول: ﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾[1] كما قال تعالىٰ، فكيف غيره؟ فهم عبدة شيطان وموهوم، ولا فرق في بطلان هذا العمل والعبادة بين أن يوجّه العبادة إلىٰ صورة شيخه لبلوغ مراده أو | إلىٰ | الله، وتوجّهه والتِفاته إلىٰ غيره ـ وهو صورة شيخه ـ بل هذا مُستخفّ بالله [أصرح][2] من عبدة الأوثان الظاهرة، لجعله توجّهاً ظاهره لله وباطنه لغيره، فهو عابد صنم وقاصده ومتوجّه له.

وليس من هذا القبيل مَن يتوجّه لله ويقصده كما أمر، لكن يشتغل قلبه بشواغل لا يُحبّها، لكن يغلب عليه لضعفه وقصور نفسه ويعلم قبحه، وإن كان عاصياً بذلك إن تعمّده، وما لم يكن عن نيّة وقصد ـ بل من فعل الجوارح ـ يعفو عنه ويخفف بهول المطّلع، ويعفو الله عمّا يتعلق بفعل الجوارح.

ولا | يقبل | من الصلاة إلّا ما أقبلت عليه بقلبك، ولكن لله الفضل والعفو، ولو كان ذلك لا عن محبة ـ بل اضطرار ـ فمعفو عنه، وإن كان سببه ضعف الإيمان.

فعبادتهم مثل عبادة إبليس، ترك الوجه الذي أمره الله به، لمّا أمره بالسجود لآدم عليه السلام، وقال: اعفني منه وأنا أعبدك عبادة لم تُعبد بمثلها، فقال الله له: إني لا أقبل العبادة إلّا من الوجه الذي آمر به، الحديث[3].

فلا تقبل عبادة إلّا كما أمر الله، وليس هذا منه، وليس هذا مثل التوجّه للكعبة والسجود لآدم عليه السلام، و | سجود | يعقوب وبنيه لابنه.

وعبادتنا له بالأسماء والصفات التي وصف، سواء كانت قوليّة أو فعليّة، فشتّان بين

---

(١) «آل عمران» الآية: ٧٩. (٢) في الأصل: «أصح».

(٣) «قصص الأنبياء» للسيّد نعمة الله الجزائري، ص٣٤؛ «بحار الأنوار» ج١١، ص١٤٥، ح١٤، نقل معناه.

العبادتين، فالأُولىٰ عبادة ضلال وشرك، وهذه عبادة توحيد كما أراد الله وأمر. فحين التوجّه للكعبة والسجود لآدم عليه السلام - بالنسبة إلىٰ آدم عليه السلام - إنّما هو توجّه وعبادة لله بهذه الجهة، من حيث الدلالة الأسمائية، لا معه ولا دونه، ولم يخطر ببالنا حين العبادة تحضير صورة الكعبة ولا نقيّد بها.

وكذا الملائكة وآدم والخلق في التوسل بمحمدٍ وآله عليهم السلام، بل ليس إلّا لله، لا بحسب ذاته، ولا باستقلال الاسم وجعله معه، ولو مُصاحباً، وتوجّهها إليه لا إلىٰ الله قرباً وشفاعة كما يفعله عبدة الأصنام، كما حكىٰ[1] الله عنهم.

بل العبادة لله بإيقاع هذه الأسماء عليه، فهي جهة دلالة محضة، ولا ملاحظة لها معه أو استقلالاً، بخلاف عبدة الأصنام معه أو من دونه، وكذا ما يفعله المُريد مع شيخه، من تصوّر صورته والتوجّه لها ومراده حتىٰ يفنىٰ فيها، فلا يتمّ هذا له إلّا بمراعاة الصورة وتوجّه العبادة له، وإلّا فلو كان هو حالة العبادة ينساه - ولا يصور له صورة في خيال بوجه لها - ما نفعه التصوّر ولا صدق له - بزعمه الضال - الفناء فيه، ولا يُقال: إنّهم يتوجّهون له تعالىٰ بهذه الصورة، فإنّها صورة محدودة مكيّفة |و|صفة خلق، والله نزّه نفسه عن صفة خلقه ولا يعرف بهم - أي بصفتهم - كما سبق[2] في باب: «أنه لا يُعرف بخلقه» وإنّما يُعرف بعدمها، فلا يُتوجّه [لخلاف][3] ما يوصف به، فإنّه يوجب تشبيهاً لله، تعالىٰ الله عنه.

والوسيلة لا تُلاحظ فيه - معه أو دونه - وليسوا معها كذلك، فلا يُلاحظ الاسم وحده، ولا مع المسمّىٰ، ولا المسمّىٰ دونه، بل هو بإيقاع الأسماء كما سيأتي.

ومع هذا كلّه نقول: الاسم يحكي صفة الغير؛ لأنّه المنبئ عنه كما عرفت، وليس هذا المُريد وشيخه كذلك؛ لأنّه يحكي نفسه، فهو مستقلّ، بل هو في رتبة المُريد.

ولا يدخل في هذا القبيل تصوّر صورة العالِم في غير وقت العبادة، من جهة المحبّة والاعتناء بشأنه، ما لم يكثر به ذلك فيكون شغلاً له عن الأهمّ فيترك، وفي النص عنهم عليهم السلام: (أمثلتهم في القلوب موجودة)[4] وسيأتي زيادة بسط في المطلوب إن شاء الله تعالىٰ.

الاعتبار الثالث: أن تُسقط الاسم عن الملاحظة مطلقاً وتُلاحظ المعنىٰ، أي المعني به

---

(١) «الزمر» الآية: ٣.

(٢) أي باب: «أنه لا يعرف إلّا به» وهو الباب الثالث من هذا المجلّد.

(٣) في الأصل: «بخلاف».

(٤) «تحف العقول» ص ١٧٠، صححناه علىٰ المصدر.

والمقصود في الدلالة، وهو الذات، أو تعتبر معنىٰ الاسم المفهومي خاصّة، من غير أن تلاحظ جهة معلومة لك بنحو الاسم، وستعرفها.

وهذا باطل أيضاً، لما عرفت أنّ المفهوم لا يُعبَد، وإنّما هو دالّ، والذات لا تكتنه ولا يُحاط بها ولا تُعرَف إلّا من وجه الدلالة، وهو ما عرّفه لنا بنا، وهو معلوم لنا، فلا يسقط الاسم مطلقاً عن الاعتبار والدلالة، ولا تدرَك للنفس من حيث هي بحقيقة ذاتها، ولا تركيب فيها وجهة وجهة، ولا تُتصور مطلقاً، وانتهاء الممكن إلىٰ الإمكان، ولا يتجاوز مقامه، بل كلّما حاول ردّ خاسئاً وعاد إلىٰ مِثله وشكله، وكيف يُمكن فرض ذلك؟! فلا مناسبة ورابطة بين الذات وخلقه، والله فاعل بفعله، وخلقه بنفسه، وسيأتيك: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[1] وهي فعله، فنهايته إلىٰ الإمكان.

تأمّل في الشعاع ينتهي إلىٰ شمس النور لا ذاتها، والكتابة إلىٰ حركة الكاتب لا لذاته، نعم يدلّ عليه به، وهو المناسب لفعله لا لذاته، ففعله علّة فاعلية بوجهٍ، ومقوّمة له وركن بوجه، فتأمّل.

وبقي الوجه الرابع[2]: وهو الذي يسلم به صاحبه من عبادة موهوم، ومن الشرك والكفر، وتكون عبادةً لله بأسمائه وجهة تعليمه لخلقه. وعدم منافاة تعدد الأسماء والمُسمّىٰ لمعبود واحد أحدي من كل جهة، وصحّة الوسيلة إليه تعالىٰ بأسمائه الحُسنىٰ، الفعليّة والقولية، ومرجعها للاسم الأكبر الأعظم، وصحّة السجود لغيره كآدم والملائكة [وكصورة خطيّة][3] ويعقوب وبنيه ليوسف، وأمثال ذلك من غير تشريك لله تعالىٰ أو كفر به، وبه تَبطُل عبادة من دون الله أو معه في جميع الفرق الضالّة، وسبق في الباب الأوّل[4] عدّ أكثرها.

فنقول: العبادة الحقّة والمعبود بالحق، المتوجّه إليه حين الدعاء والنداء وسائر العبادات، هو من عبد المسمّىٰ، وتوجّه له بإيقاع الأسماء عليه إيقاع دلالة فوصفه بها ـ لأنّها الدالّة عليه كما وصف نفسه به ـ فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه، كما سيأتيك في

---

(١) «هدي العقول» ج٥، باب: الإرادة، ح٤، وفي: «الكافي» ج١، ص١١٠، ح٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) وهو مختار المؤلف.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: «وَكَسُورة حِطّة»، تنويهاً لقوله تعالى: ﴿وَادخُلُوا البَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطّة...﴾. «البقرة» الآية: ٥٨.

(٤) انظر: باب حدوث العالم وإثبات المحدث.

أحاديث الباب[١].

فتلاحظ الاسم من جهة الدلالة عليه، وهو تعالىٰ المقصود بهذه الجهة، مع تجرّدها من قيودها، وإلّا عرف بصفة خلقه، وهو تشبيه، فتقصد مدلول لفظ الاسم من جهة الدلالة عليه، وهو [الاسم][٢] الدال علىٰ ذات الله، لا مِن جهة أنه معه أو موضوع لذاته أو مقترن معه أو مقارنه أو مرتبط به، كما تلاحظ الشمس بجهة ظهورها بالشعاع، ظهور دلالة عليها به له في مقامه، لا دلالة إحاطة.

بل [ظهورها][٣] في مقام فقدانها في مراتب أسماء الذات وآياتها، حتىٰ في الاسم الأعظم، ولا تفقد في مقام لعموم دلالتها ووجودها حيث تفقد، إذ كل شيء دال علىٰ الذات الفاعلة، وهو عالم الأمر الفاعل بها بجهة الفاعليّة، والمفعول يدلّ علىٰ هيئة الفاعل ـ كما عرفت ـ لا علىٰ ذاته، وهو المراد من عبادة المعنىٰ بإيقاع الاسم عليه، فإنّه تعالىٰ لا يُعبد إلّا بما ظهر ـ وعرفت ـ لا بأحديّة الذات، فإنّها عبادة موهوم، فعبادتُه عبادةُ وصف ورسم، لا كشف واكتناه.

فإذا قُلت: الله، أو سميع بصير عليم... إلىٰ آخر أسمائه الواردة شرعاً، إن أردت بها الألفاظ الدالة علىٰ المعاني الموضوعة لها، وهذه الموصوفية مقارنة للصفة، فهي صفة حدوث ـ بسبب الاقتران والتضايف وغيرها ـ المنافي للقِدم.

وإن أردتَ بها الدلالة علىٰ الذات من حيث هي، التي هي نفس العلم والقدرة والحياة والهداية ... إلىٰ آخره، فليس المقصود منها هذه المعاني التي هي صفات فعل إضافية، لدلالتها ـ حينئذٍ ـ علىٰ الذات المنزّهة عنها، ولكن من جهة ظهورها بها، كما تقول: «قائم» دالّ علىٰ الذات من غير ملاحظة للقيام، وإن كان ظهورها بالقيام، أي بحركة القيام التي هي فعله، وبها ظهر القيام.

نعم، ظهورها يغلب، ويغيب حكم المُظهر وملاحظته، من غير إعدام له، وتقول للسراج في الدار: إنّه الموجود، لا هو والشعاع، وإن كان ظهوره به فتغيب صفته، كالذات والقيام، وعود الأسماء واشتقاقها إلىٰ الفعل.

فيكون المقصود من الاسم ـ لفظ «الله» ـ حينئذٍ الذات الأحديّة، بحسب ظهورها

---

(١) انظر الحديث الاول. (٢) في الأصل: «تعالىٰ».

(٣) في الأصل: «ظهور لها».

بالفعل، مجرّداً عن قيود الحدوث حين الملاحظة، وعبّر باللفظ لأجل الدعاء والنداء، ولتعريف الغير والإقرار، ولا يُمكن ذلك بدونه.

والاسم إن أردت به جهة التسمية والموضوعية ـ وهو مثال الفاعل وآيته حين تجرّد الاسم ـ فهو غير المسمّىٰ، لا [عين][1] الذات الأحديّة، فإنّه محال، وإن أردت [به][2] هذا اللفظ أو مفهومه العام، أو باعتبار قيد من قيوده، فهو غير المسمّىٰ قطعاً، ولا تريد بالمسمّىٰ في الأوّل الذي هو عينه نفسَ الذات الأحديّة كما عرفت، بل آيتها ودليلها، والمثل الفاعلي الشفاهي.

ونقصد بالمعنىٰ ـ حينئذٍ ـ هو الحق الثابت بنفسه، المنزّه عن الحدود الأمرية والعقلية والروحيّة، والنفسية والخيالية والبهائية، والطبيعية والفلكية والعنصرية، وسائر الأجسام المادية، وبالجملة: المنزّه عن الإمكان وصفته، مجرّد أو مادي.

ولا يمكن أن يراد من المعنىٰ في المفهوم العام: الانتزاعي المصدري، كما توهّمه بعض، ولا المحدود بحدٍّ غيباً وشهادةً، بحسب ذاته أو بحسب ظهوره في الأسماء والصفات، كما قيل في الثاني، كالملّا[3] والكاشاني[4] فجمعوا بين التشبيه والتنزيه، كيف وعرفت أنّ وقوع الأسماء عليه والصفات لا بحسب ذاته الأحديّة، بل بما ظهرت الذات له به، وهو غيره؟!

وانتهاء الممكن للإمكان، والكل مفتقرٌ له تعالىٰ بالإمداد والاستناد إليه، فالأسماء والصفات جهاتُ إخبار عن الذات وإنباء، بلا كيف أو حدّ أو إشارة، يُدعىٰ بها وينادىٰ ويُعبد، وهي صفات فعليّة حادثة دالّة.

وجميع التعدد ـ لفظاً ومفهوماً ـ في مقام الدلالة، وإلىٰ فعله يعود، باعتبار مقارناته لا باعتبار ذاته الأحديّة المنزّهة عن جميع ذلك.

المسألة الثالثة: عرفت المعنىٰ ـ المقصود في الحديث الآتي ـ وأنه الذات كما عرفت.

ويُطلق المعنىٰ ويراد به المفهوم العام، أو صفة الذات الحادثة، كما في حديث جابر وغيره، أنهم عليهم السلام قالوا: (نحن معانيه)[5] فإنّهم علمه [وحكمته][6] وسمعه وبصره، وغيبه

---

(١) في الأصل: «غير». (٢) في الأصل: «بها».

(٣) «مفاتيح الغيب» ص٣٢٧ ـ ٣٢٩. (٤) «علم اليقين» ج١، ص٩٧؛ «قرّة العيون» ص٣٤٥.

(٥) «بحار الأنوار» ج٢٦، ص١٤، ح٢، بتفاوت يسير.

(٦) في الأصل: «وحكمه».

الظاهر لخلقه بهم، وهي صفات دالّة عليه، وما يدلّ علىٰ الشيء معانيه، وهذا مقامهم الثاني بحسب الإجمال، كما في رواية جابر.

ولقولهم عليهم السلام: (نحن معانيه) معنىً آخر، يظهر لمن عَرف تفسير باطن الباطن.

ويُطلق المعنىٰ ويُراد منه المفهوم العام، أو مادلّ عليه اللفظ حين التخاطب أو مطلقاً. وقد يُراد منه المصدوق والمفهوم، ويُطلق أحدهما علىٰ غيره في مقام الانفراد.

والمعنىٰ من اللفظ ما يُقصد من اللفظ بأصل الوضع، وهذا متأخّر عن الحروف، وتدلّ عليه، وفي حديث الرضا لعمران الصابي: (**ليس للحروف معنىً في أنفسها سوىٰ أنفسها، فإذا أردت تأليفها لمعنىً ألّفتها لمعنىً مُحدث، لم يكن قبل ذلك**)[1].

فالمعنىٰ للفظ كالروح للجسد، وبمقابله يظهر، ومسمّىٰ اللفظ ما وضع له الاسم بإزائه.

واختلف العلماء[2] **في الموضوع له اللفظ**، هل هو المعنىٰ الذهني خاصة، وللخارجي تبعاً وثانياً، أو بالعكس، أو للطبيعة الساذجة المطلقة لا بشرط شيء، أو أنه موضوع للمسمّىٰ الخارجي، ولكن بحسب وجهٍ من وجوهه؟ فإنّ جهة التسمية ـ كما عرفت ـ هي الشبح والمثال لا الذت بأحديّتها، وإن كان متىٰ التفت إلىٰ الشبح والمثال الدال ـ من غير مراعاة للشبح والوصف العنواني الشفاهي الخطابي ـ غلبت الذات وغيبتها كما عرفت.

أقوالٌ نقلتُها مع أدلّتها والراجح في «سلّم الأُصول»، ويدل عليه ما ستسمع في الحديث: (**الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس**)[3]، ويمكن فيه اعتبار غير هذا، لكنّه مرجوح.

ومصدوق اللفظ ما يصدق عليه، سواء كان اللفظ من الأُلفاظ الشائعة أو النادرة، وله تفاصيل تذكر في موضعه.

والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق، والمراد بمحل النطق ما دلّ عليه اللفظ مطابقةً أو تضمّناً، علىٰ الأرجح في الثانية، كما اقترّ في موضعه. وينقسم إلىٰ: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، ولتفاصيل ذلك وأحكامه محل آخر.

ولا يتصوّر وضعُ اللفظ لمعنىً إلّا بعد تصوّر المعنىٰ وحصوله، الذي هو الموضوع له،

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٤، ح١، نقله بالمعنىٰ.

(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج١، ص٣١؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٢٠٧ ومابعدها؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٣٣٧ وما بعدها.

(٣) الحديث الثاني من هذا الباب.

ولابدّ من حصول مدلوله في نفس الأمر والخارج، إمّا في كتب علّيين أو كتب سجّين، لحديث العلل[١] وغيره، فهو سابق الوضع والوجود الذهني، هذا بوجه.

وبوجه آخر ملاحظة علّة العلل هو علّة لوجوده في نفس الأمر والخارج، فالوضع [مسبوق][٢]، والوجود الأمري لاحِق لهذا الذهن، فتأمّل.

وأرجح الأقوال اشتراط المناسبة بين اللفظ والمعنىٰ الموضوع له، فإنّه أكمل وأصلح، والواضع: الله أو الرسول ﷺ ـكما هو أرجح الأقوال ـ وهو يعلم بذلك، فلابدّ من مراعاتها، ويدلّ عليه كثير من الروايات.

والمناسبة قد تكون من وجه أو أكثر، فيدلّ علىٰ مفرد أو أكثر، بمضاددة وبدونها، وبسط ذلك مع نقل الخلاف وأدلّتها يُطلب من «سلّم الأُصول» ـ وفّقنا الله لإتمامه ـ ومن غيره.

واعلم أنّ أعلىٰ ما يقصد من اللفظ هو المعنىٰ، ومبدأ اشتقاق الأسماء والصفات هو المعنىٰ ـ ويرجع لفعله تعالىٰ ـ لا من الذات، أو الذات من حيث هي.

وفي النص: ﴿وهل سُمّي عالماً وقادراً إلّا لأنّه وهب العلم للعلماء﴾[٣].. والعلم: المعنىٰ، واللفظ متأخّر عنه رتبة، لذلك فهو مشتق منه، وهو المناسب له، وإلّا لم يُشتق منه، ولولا المناسبة ما اختصّ به دون غيره، وهذا دليل آخر علىٰ ما قلناه، فـ«قائم» و«قاعد» اشتقاقه من الفعل ـ وهو القيام والقعود ـ بجهة الفاعلية، وتدل علىٰ ذات قائمة لا علىٰ ذات بحقيقتها، وظهورها بالقيام، وهو صفة ظهور، ومثلها الدالّ علىٰ الذات، والإسناد إنّما هو لجهته ـ وهو فعله ـ لا لذاته نفسها، وهو ظاهر.

فجهة الاشتقاق ـ في نفس الأمر ـ جهة فاعلية الفاعل الظاهرة بفعله، [ولهذا][٤] تعددت الجهات لسائر المشتقّات، فالمشتق ـ بصيغة المفعول، وهو الاسم ـ اسم لتلك الصفة، فـ« عالم » اسمٌ للعالميّة الحاصلة بفعله، وكذا « قادر »، « حكيم » ونحوها.

و« قائم » أيضاً اسم، ومنسوب لفاعلية القيام، وهذه لا يتأخّر المعلول عليها، ولكنها

---

(١) لم نعثر عليه في «علل الشرائع»، وورد ما يدل عليه في: «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٤، ح١.

(٢) في الأصل: (مساوق).

(٣) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج١، ص١١٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٧٣، عن الباقر عليه السلام، صححناه علىٰ المصدر الأول.

(٤) في الأصل: «وهنا».

وراء مقام الذات، فلا معيّة معها ولا عليّة ولا لاعليّة، لأنّها نسبة وإضافة، وإذا أطلقتها وأردت الذات فلها معنىً آخر عرفته، ولا ينافي هذا.

فظهر اشتراط قيام المشتق بمبدأ الاشتقاق كما عرفت، لا كما يقوله جماعة من أهل الأصول[1] بعدم القيام، بناءً علىٰ جعله الذاتَ، وليس كذلك، فيختلف محلّ النزاع، والذات منزّهة من الإثبات والسلب.

ومثال المشتق في الوجود: أشعة السراج ومبدؤه شعلة السراج الجوّالة، أو قل: الكلام وفعل المتكلم الذي قام به الكلام، وهو الحركة، وصورة المرآة والوجه، وله أمثلة أُخر، فالأسماء اللفظية أسماء الأسماء.

والذي أوقع علماء الأُصول والكلام وكثيراً من حكماء النظر فيما وقعوا فيه ـ في تيه الضلال وأوديته ـ ظنهم[2] أنّ مبدأ الاشتقاق للأسماء والصفات الذات الصرف بحسب حقيقتها، فالمشتقّ صادقٌ عليها وحالّ بها، فبين قائل بالمغايرة الخارجيّة، وقائل بالمفهوميّة، وقائل بالقيام أو عدمه، وقائل بالحمل الذاتي. وتمسّكوا علىٰ أكثرها باستقراء لو تمّ لا يُفيد هنا، فإنّه قياس له بغيره، والله منزّه عنه.

ولو تأمّلوا الآيات الوجودية في الأنفس والآفاق وجدوا القيام بالفعل ـ لا بالذات ـ قياماً صدورياً من وجه، وتقويماً ركنياً من وجه آخر، وبالذات قياماً صدورياً وافتقارياً في مقاماتها، كلّ بما ظهر لها بها بفعله، وليس بعارضة له تعالىٰ ولا لازمة، بل لا لازم مطلقاً، ولا منفصلة بتجزئة ولا بنسخ، ولا منبسطة عليها، كما قال الملّا وأشباهه.

وميّز هذا الأصل الشريف، فإنّه ينفعك في مسائل كثيرة في أصول التوحيد، ويُبطل كثيراً من أقوال أهل النظر في المبدأ وصفاته ـ كما سمعت ـ كقولهم[3] بالاشتراك في الوجود وغيره اشتراكاً لفظياً أو معنوياً، وكذا في معنىٰ الأسماء، والفرق [بينها][4] والصفة بوجه.

تنبيه: عرفتَ عموم أسمائه، وأنها ملأت كل شيء، ذاتاً وعرضاً، فهي منطبق عليها أركان العرش، وكل شيء مردّه لها، فهو آي الاسم الأعظم، وعددها كثير، وترجع للواحد

---

(١) انظر: «الفوائد الحائرية» ص٣٣٣؛ «الوافية» ص٦٢.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٢٧؛ «قرة العيون» للنراقي ص١٩٥؛ «أصل الأُصول» ص١٤، ٧٣.

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٢، ص١١٣؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٣٠٧؛ «الكلمات الوجيزة» ص١٣٨.

(٤) في الأصل: (بينهما).

علىٰ مراتبها، وجميع أسمائه توقيفية، لا مجال لغير مَن أشهده خلق السماوات والأرض وجعله العلّة لها أن يوضع له اسماً أو صفة بغير توقيف، بل غيره فرع، ومقامه دون الأصل ومقامه، فهو تابع لا أصل، فلا سبيل له إلىٰ الوضع أصالة، بل تبعية، فالشعاع شعاع ليس فيه من النور إلّا بما ظهر له به بفعل المستنير، عقلاً ونقلاً، فأينهُ ووضع اسم له بغير تعريفه؟ وإلّا لم يكن كذلك، وانقلبت الأرجل رؤوساً، والسافل عالياً، فاكتف بذلك.

والقول بالفرق ـ فيجوز في الصفة بغير توقيف، لا الاسم ـ ساقط، وكذا نفي التوقيف مطلقاً كما هو لبعض[1] العامة، فتدبّر، وللبسط محل آخر، وإنّما ذكرت هنا استطراداً وتبعيّة.

المسألة الرابعة: قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ الآية[2].

فأمر تعالىٰ بالدعوة بأسمائه، لما عرفت أنه لا يُعبد بذاته، لكن بوجه الدلالة، لا من حيث هو نفسه، فإنّه مخلوق مكيّف، ولا يعرف الله بكيف، بل مجرّد عن قيوده، حتىٰ الإطلاق؛ لتحصل الدلالة عليه حينئذٍ، كما قال علي عليه السلام لكميل في بيانه له حقيقة المعرفة ـ لا حقيقة الذات كما زعمه المتصوّف ومن تابعه من منتحلي الاسلام ـ: (كشف سبحات الجلال من غير إشارة)[3] وكذا باقي أجوبته عليه السلام له، لمّا طلب الزيادة كلّها في بيان معرفة الله، لا للكشف عن حقيقة الذات، فإنّه محال، وسيأتي زيادة فيه إن شاء الله.

ويدخل في الإلحاد الوجوه الثلاثة التي سبقت ـ وسيأتي في أحاديث الباب ـ التي تبطل بها عبادة الله، فهي كفر وشرك، وهي جعله معبوداً من دون الله، فإنّه يُوجب جعل الفعل ذات الفاعل وفاعلاً مستقلاً، كالنصارىٰ واليهود، والمتصوّفة في أقوالهم حكموا علىٰ الفعل أنه الذات الفاعلة، أو جعلها مع الله أو لازمة له، كمثبتي الأعيان[4] وصور الأسماء لازمة لذاته، وأنه له لوازم خافية فيه وإن لم تستقل وجوداً. وكذا القول بعروضها له أو [مغايرته][5] اعتباراً، أو طلب معرفته أو معرفة صفاته الذاتية بكيف أو جهة، ونحوها ممّا

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٢١٠. (٢) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٣) انظر: «جامع الأسرار» ص ١٧٠.

(٤) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج١، ص٤٥ وما بعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥.

(٥) في الأصل: «مغايرة».

يخالف أحكام الذات، أو جعل الواسطة ـ ومن يُصغىٰ له ويُطاع ـ غير ما أمر الله به وعيّن، فإنّه باطل وينطق عن الشيطان، فهي عبادة شيطان، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلا تَقُولُوا عَلَىٰ اللهِ إِلّا الْحَقَّ ﴾ الآية[1]، ونحو هذه الأقوال المجتثة.

فمن أقام شريكاً إنّما هو لتوهمّه فيه من الكمال ذلك، فحكم عليه بالكذب ولم ينظره بنقصه، بل كماله ليس كمالاً واجبياً، بل إمكاني حادث، وعرفت عموم أسمائه تعالىٰ للّفظ والفعل والمفعول، مفهوماً أو غيره، سواء كانت شركة خلق أو رزقٍ ـ ونحوها ـ أو عبادة، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَاعْبُدُوا اللهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً ﴾[2] ﴿ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ﴾ الآية[3] ونحوها كثير، فمن أقام شريكاً له في الذات ـ أو في صفة أو فعل ـ فقد جعله شريكاً، وترجع للذات.

ومن | الزلل | في الأسماء ما وقع للملّا الشيرازي وصهره الكاشاني ومحمد صادق ومن اغترّ بهم، فتبع كلامه تبعية مجردة تبعاً لابن عربي والجيلاني والقيصري، أهل التصوّف والعناد، [ــ]، ووقع منهم ذلك اشتباهاً وجهلاً فأنصتوا لكلامهم، كما يظهر لمراجع مصنفات الملّا كالأسفار والمفاتيح والمشاعر والحكمة العرشية، والكاشاني في الوافي وقرة العيون وأنوار الحكمة وأصول المعارف والكلمات المكنونة، نقَلنا جملة منها متفرّقاً، كإثبات الأعيان قديماً والصور العلميّة، والمناسبة الذاتية بين الفاعل والفعل والمفعول، ووحدة الوجود، وأنّ التعدد ظاهراً بسبب التعيّن والظهور الذاتي بالأعيان، وتجلّي الذات للذات، وظهور الخلق من تجلّيها ثانياً بذاتها في هذه الكينونة، وخروج العقل عن عالم الإمكان وبقائه ببقاء الله لا بابقائه، ونحوها كثير ممّا يطول نقله[4].

وإلحاد الأشاعرة والمعتزلة وسائر فرق العامّة في ذات الله وصفاته وأسمائه والمعاد ـ وكذا في نبيّه وخلفائه ـ ظاهرٌ من كتبهم وما نُقل عنهم، ظهوره أغنىٰ عن نقله، وسبق بعض وسيأتي.

---

(١) «النساء» الآية: ١٧١. (٢) «النساء» الآية: ٣٦.

(٣) «سبأ» الآية: ٢٢.

(٤) لمزيد من الاطّلاع انظر: «الفتوحات المكيّة» ج ٢، ص ٥٥، ج ٣، ص ٤٦ ومابعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٢١، ٣٣٥؛ «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٢٩٧؛ «الحكمة العرشية» ص ١٤؛ «إيقاظ النائمين» ص ٢٧ ومابعدها؛ «أصول المعارف» ص ٢٩؛ «كلمات مكنونة» ص ٢٤.

ومن أعظم أنواع الشرك ما ذكر الله بقوله تعالىٰ: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾[١] أي في الدنيا، وتجعلونهم الواسطة، وأوليائي وخلفائي علىٰ الخلق، وليس نُطقهم عنّي، ولا أقمتهم مقامي ولا من ولّيتهم أمري ﴿ ثُمَّ لَم تَكُنْ فِتْنَتُهُم ﴾ وتشبيههم ﴿ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾[٢] في الدنيا، أي بنصب وثنٍ معبود من دون الله.

فقال لهم ـ ردّاً لتشبيههم لما بقيت فيهم، وتركهم واختيارهم، ووجهه لمحل أمره ومَن به نظر لخلقه ـ: ﴿ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ ﴾[٣]؛ لأنّ ذلك منهم سببه وفعله، علىٰ حدّ قوله تعالىٰ: ﴿ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾[٤] ﴿ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾[٥]، فرجع تكذيبه لهم، لأنّ فطرتهم وجوارحهم تكذّبهم أيضاً، وتشهد بخلاف ذلك.

﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾[٦]؛ لتقطع أسبابهم بهم، لاجتثاثها وعدم تأصّلها، فهم معه علىٰ الضِدّ، فلا يصل إليهم منه إلّا بمقتضىٰ العدل والرحمة العامّة لا الخاصّة، ولا تَعمّهم الشفاعة، لأنّها إنّما تصل للمُتأصّل الذي به [عِوَج][٧].

وورد في تفسير القميّ وغيره، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلٰهٌ مِنْ دُونِهِ ﴾[٨]: (مَن زعم أنه إمام، وليس هو بإمام)[٩]. وكذا تفسير الربّ بعلي عليه السلام[١٠] في قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَانَ الكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيراً ﴾[١١] وهو ظاهرٌ [الربوبية][١٢] الكلّية، ولكن إذ مربوب كوناً، ومحل ظهور الربوبية إذ مربوب إمكاناً، وأمّا الربوبية إذ لا مربوب ـ مطلقاً ـ فللّه.

وأيضاً العبادة والمعرفة إنّما تكون بآيته ودليله، وهم عليهم السلام دليله وآيته والواسطة، فمن أقام غيره فقد أشرك، بل بجميع أنواع الشرك، وبيانه لا يسعه المقام، كيف ووصفه تعالىٰ

---

(١) «الأنعام» الآية: ٢٢.
(٢) «الأنعام» الآية: ٢٣.
(٣) «الأنعام» الآية: ٢٤.
(٤) «النساء» الآية: ١٥٥.
(٥) «البقرة» الآية: ٨٨.
(٦) «الأنعام» الآية: ٢٤.
(٧) في الأصل: «عرج».
(٨) «الأنبياء» الآية: ٢٩.
(٩) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٦٨، صححناه علىٰ المصدر.
(١٠) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص١١٦، «قال: قد يسمىٰ الإنسان رباً لقوله: ﴿ اذكرني عند ربك ﴾ وكل مالك لشيء يسمىٰ ربه»؛ «بصائر الدرجات» ص٧٧، ح٥، «قال: تفسيرها علىٰ بطن القرآن يعني: علي، هو ربه في الولاية والطاعة».
(١١) «الفرقان» الآية: ٥٥.
(١٢) في الأصل: «بالربوبية».

بذلك يرجع لفعله ومحلّه القائم به الظاهر به، ولم يرفع يده عنه وهم هم عليهم السلام؟! وسيأتي تفصيله في مجلّدات الحجة، فما لم تكن بهم فهي بغير الجهة التي أمر عباده، عبادة صنم وهمي، وكل من دونه صنم، وجهته ترجع له، وهي ما ظهر للخلق بهم لهم.

إعادة وتنبيه: لمّا كان لله تعالىٰ أسماء وأسباب تسبّبت بلطفه بما أقامها فيه، بحسن جوده في بدئه وعوده، فإنّه لا يُعبد ويقصد من حيث هو هو، بحسب ذاته المطلقة المنزّه عن القيود حتىٰ الإطلاق، إذ العبادة بهذا الوجه توجب الاكتناه والله لا يكتنه، والبرهان والنصّ متواتران، إذ ما يُعرف بحقيقته مصنوع ـ وغيره إنّما يعرف بأسمائه وآثار صفاته ـ والله صانع ليس بمصنوع، ولأنّ الممكن مقيّد بمقام وصفات لا تنفك عنه، ولو أمكنت عبادته له كذلك أو اكتناهه خرج عن التقييد الذاتي، أو انقلب الواجب ممكناً، وكلاهما محال، ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾[1] ﴿ وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ ﴾[2].

وقال الصادق عليه السلام: (أبىٰ الله أن يُجري الأشياء إلّا بأسباب)[3]. و ﴿ الأشياء ﴾ عامة، وعنهم عليهم السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها)[4] ولأنّ الله إنّما عرفه خلقه بما أظهره لهم وعرّفهم في الأنفس والآفاق وسائر الموجودات، في كلٍّ بحسبه، فكذا رجوعهم إليه ومعرفتهم له وتعلّقهم به، فلا يمكن عبادته من حيث هو هو مطلقاً، لأنّه حينئذٍ مجهول مطلق، فلا تتوجّه النفس وتطلبه بوجه أصلاً.

وأيضاً كلّ داع إنّما يدعوه ـ وكذا كل عابد ـ بالمقام والصفة الغالبة، فطالب التوبة والعفو بمقام المسامحة والرحمة، وكذا الراجي بمقام الرجاء والكرم، وكذا الخائف بمقام الخوف والانتقام، وكذا سائر مقامات العابدين.

وجب* تمييز العبادة الحقّة عن غيرها، إذ عبادته بالوجه وبالجهة تارةً تكون حقّة وعبادة ـ بل هي عبادته، ليس لها طريق آخر ـ وتارةً تكون باطلة، بل كفر وشرك، كعبادته من حيث هو هو مطلقاً، فإنّها تعطيل وعبادة موهوم، كما ستسمع من النص، إذ عبادته كذلك لا تكون إلّا بتصوّره في التوهّم ولو عقلاً، والعقل في هذا المقام وهمٌ، ولأنّه جواد

---

(١) «البقرة» الآية: ١٤٨.   (٢) «البروج» الآية: ٢٠.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٨٣، باب معرفة الإمام ... ح ٧.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(*) جواب قول المؤلف في صدر العنوان السابق: لمّا كان لله تعالىٰ....

بذاته ونور محضٌ لاظلمة فيه ـكماورد في غير حديث[١] ـ فلابدّ وأن يكون صنعه ذا جود ونورٍ، فمع قطعه أصلاً وعزل أسمائه تعالىٰ تنتفي، فلم تبق لها تلك الصفة، وبنفي ما أظهره الله ينتفي وجوده وكماله؛ لعدم الدلالة، وهو آيل إلىٰ نفيه، وهو التعطيل، وفيه أيضاً تعطيل مقامات الوجود، وهو يوجب قيامه فيه تعالىٰ، فتدبّر.

وفي دعاء الصاحب عليه السلام في رجب، كما هو في مصباح المتهجّد وغيره: **(ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كلّ مكان، يعرفك بها من عرفك)**[٢]...إلىٰ آخره، وفي دعاء زين العابدين عليه السلام يوم عرفة كما في السجادية: **(وجعلتهم الوسيلة إليك)**[٣].

وممّا تواتر معنىً: **(بنا عُرف الله وبنا وُحِّدَ، ولولانا ما عُبد الله)**[٤] وفي الزيارات والأحاديث بلغ حدّ التواتر، وعسىٰ ننقل بعضاً.

وكذا عبادة الأسماء وحدها باطلة، لأنّها توجبُ جعل الاسم والصفة مُسمًّى وموصوفاً، والدال مدلولاً، وهو ليس كذلك، فلا عبادة توجب جعل الممكن واجباً وتعطيل الجناب القدسي، وكذلك عبادتهما معاً ـ علىٰ سبيل التشريك والمعيّة ـ تُبطل الوحدة التي لله مطلقاً، حتىٰ في العبادة، وينتفي الخالق وينقلب ما بالذات للشركة.

فوجبَ تعيين ما يصحّ وبه يعبد ويحقق العبادة، وهو أن يُعبد ويدعىٰ بالوجه الذي بيّنه وأقامه، وبأسمائه التي ظهر فيها ودلّه بها عليه، فتنظر للوجه، وهو الواسطة، لا من حيث نفسه، بل بما ظهر فيه وجعله دليلاً عليه، لا من حيث نفسه مطلقاً ولا معه.

ولا شكّ أنّ ما في الوزير من السلطان، وأمرَه أمرهُ، والطوع له طوع للسلطان، وكذا مظهر ذاته ـ صفة وفعلاً ـ هو الواسطة في العبادة وغيرها، فتعبد الله بهذه الواسطة، أي بسبيلها وواسطتها، وهي من الله تعالىٰ، وهي الواسطة التي لا إفراط فيها ولا تفريط، ولا تشبيه ولا تعطيل.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ الآية[٥] الذي أسماؤه | هم |، وورد عنهم عليهم السلام

---

(١) «التوحيد» ص١٣٧، ح١١، ص١٣٨، ح١٢، ١٣، ص١٤٦، ح١٤.

(٢) «مصباح المتهجّد» ص٧٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص٢١٣، دعاؤه في يوم عرفة.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٦١، ح٣؛ ص٦٤، ح١٦؛ «بحار الأنوار» ج٢٣، ص١٠٢، ح٨؛ ج٢٦، ص٢٤٧، ح١٤، نقله بالمعنىٰ.

(٥) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

ـ كما في العياشي[١] والبصائر[٢] وغيرهما[٣] ـ في غير حديث، وفي الزيارة الجامعة[٤] وغيرها: أنهم أسماؤه الحُسنىٰ، فالألفاظ أسماء الأسماء، والظاهر من العقل والنقل أنّ الاسم لا اختصاص له بالحَرفي فإنّه الدال، وغير خفي أنّ دلالة الفعل أقوىٰ، وغير خفي فيهم ذلك.

وعنهم ﷺ: (نحن محالّ صفات الله ومشيئته)[٥] فكما أنه (توحّد بالتوحيد في توحّده) وكذا العلم والقدرة والوجود (ثم أجراه علىٰ خلقه)[٦] ـ وإثبات ذلك لغيره لا يوجب كفراً ولا شركاً ولكن علىٰ النحو الخاص ـ كذلك توحّد بالعبادة ثم أجرىٰ ظاهرها علىٰ خلقه.

وفي الأدعية: (وباسمك الذي خلَقت به كلّ شيء)[٧] وفي الجزء الأوّل ـ في غير حديث ـ في خلق العقل: (بك آخذ وبك أُعطي)[٨] (وإيّاك أعاقب وإيّاك أُثيب)[٩] (وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش)[١٠]. تأمّل كيف قال: ﴿ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾[١١] لا معها تشريكاً ولا من دونه، كما قال[١٢] في عبادة الكفر، وستأتي الآي، فإذا دعوته بالاسم كان للاسم قسط. وقال تعالىٰ: ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الوَسِيلَةَ ﴾ الآية[١٣] في موضعين[١٤]، وعرفنا الوسيلة في قوله سبحانه:

---

(١) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٤٥، ح ١١٩.

(٢) لم نعثر عليه في «بصائر الدرجات»، انظر: «مختصر بصائر الدرجات» ص ٣٤.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٤٤ باب النوادر من جوامع التوحيد، ح ٤؛ «تأويل الآيات الظاهرة» ص ١٩٤؛ «بحار الأنوار» ج ٥٣، ص ٤٧، ح ٢٠؛ «التفسير الصافي» ج ٢، ص ٢٥٥؛ «تفسير البرهان» ج ٢، ص ٥٢، ح ٢، ٣.

(٤) ورد في الزيارة الجامعة (والمثل الأعلىٰ، والدعوة الحسنىٰ) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٦، ح ١٧٧.

(٥) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «بحار الأنوار» ج ٩٧، ص ٣٤٨، ح ٣٤، ما لفظه: (السلام عليك ياحافظ سرّ الله، وممضي حكم الله، ومجلّي إرادة الله، وموضع مشية الله).

(٦) «الكافي» ج ١، ص ١٢٣، باب تأويل الصمد، ح ٢.

(٧) «مهج الدعوات» ص ١٧٧؛ «بحار الأنوار» ج ٩٢، ص ٤٠٥، الدعاء ٣٥، بتفاوت.

(٨) «الكافي» ج ١، ص ٢٨، كتاب العقل والجهل، ح ٣٢.

(٩) «الكافي» ج ١، ص ١٠، ص ٢٦، كتاب العقل...، ح ١، ٢٦، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(١٠) «الكافي» ج ١، ص ٢١، كتاب العقل...، ح ١٤.

(١١) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(١٢) «النساء» الآية: ١١٧؛ «الأنعام» الآية: ٥٦؛ «الأعراف» الآية: ١٩٤؛ «يونس» الآية: ١٨؛ «يوسف» الآية: ٤٠، «الرعد» الآية: ١٤؛ «المؤمنون» الآية: ١١٧؛ «الشعراء» الآية: ٢١٣.

(١٣) «المائدة» الآية: ٣٥.

(١٤) الموضع الآخر قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾، «الإسراء»

﴿ أَيُّهُم أَقرَبُ ﴾ وبالنصوص المتواترة من وجوه مرّت وستأتي، فإذا كانت الأنبياء عليهم السلام تبتغي الوسيلة فنحن بطريقٍ أولىٰ، ولكن كابتغائهم وسبيلهم.

ولم يسلكوا ذلك، بل تعدّوا حتىٰ اتّخذوا الأحجار والأشجار والتماثيل لمّا رأوا فيها قسطاً وفضلاً نوريّاً، لكن ذلك لا يُوجب كونها واجبةَ وجودٍ ولا أقرب، فغرّهم صفة التجلي وتقيّدوا به، أوَلا علموا أنه من [المظهر][1]، ومراعاته أحقّ؟! فوقعوا في التشبيه، كما أنّ من أنكر المظهر والواسطة ـ ولم ينظر لما تجلّىٰ الله به لعباده ـ وقع في عبادة التوهم والتعطيل، فلا تشبيه ولا تعطيل، علىٰ أنّ أحدهما يوجب الآخر.

وورد في الأصول[2] والعياشي[3] والبصائر[4] والمحاسن[5] وغيرها[6] في تفسير: ﴿ وَعَلَىٰ الأَعْرَافِ رِجَالٌ ﴾ الآية[7] (نحنُ الأعراف الذين لا يُعرف الله إلّا بسبيل معرفتنا).

وفي الزيارة الجامعة الصغرىٰ: (يسبح لله بأسمائه جميع خلقه)[8] وهم أسماؤه، وعرفت معناه، فتسبيحه بأسمائه لا أنها معه ولا هي من دونه، قال الله تعالىٰ: ﴿ بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرحيم * قُلْ إِنْ كُنتُم تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي ﴾[9] ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ ﴾ الآية[10] وكذا قال[11] في طاعته، ولكن علىٰ النهج الخاص السابق لا ما سواها، فإنّها عبادة جاهلية، وأكثر الجامعة الكبرىٰ متضمنة لذلك، ومنها: (مَن أراد اللهَ بدأ بكم... وبكم يختم، وبكم ينزل الغيث... ويكشف الضر)[12]... إلىٰ آخره، تأمّل في حذف المتعلّق فيها ـ وفي البسملة وغيرها ـ للعموم.

وفي حديث جابر عن الرضا عليه السلام: (وإذا نزلَتْ بك مهمّة فاستعن بنا). رواه الشيخ المفيد

☚ الآية: ٥٧.

(١) في الأصل: «الظاهر».

(٢) «الكافي» ج١، ص١٨٤، باب معرفة الإمام، ح٩، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٣، ح٤٨، وفيه: (بسبب) بدل (بسبيل).

(٤) «بصائر الدرجات» ص٤٩٧، ح٦.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) «التفسير الصافي» ج٢، ص١٩٨؛ «تفسير البرهان» ج٢، ص١٧، ح١.

(٧) «الأعراف» الآية: ٤٦.

(٨) «مصباح المتهجد» ص٢٥٣؛ بتفاوت يسير؛ «بحار الأنوار» ج٨٦، ص٣٣٠، الدعاء ٣.

(٩) «آل عمران» الآية: ٣١.

(١٠) «الفتح» الآية: ١٠.

(١١) كقوله تعالىٰ في «النساء» الآية: ٨٠: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾.

(١٢) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٩، ح١٧٧، باختلاف.

في الاختصاص[١] وغيره[٢]، وهذا المضمون متواتر في كتب الدعاء والحديث والخطب، وهذه العبادة من الله بدؤها، وإلىٰ الله معادها.

تأمّل كيف نسَب الحُسبان لله أوّلاً في قوله تعالىٰ: ﴿ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ سَيُؤْتِينَا مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ ﴾ ﷺ، وعد في الإيتاء ومقامه الموجب لمراعاة المؤتىٰ، الموجب للاعتماد عليه ودعوته وغير ذلك، لكنها لا تنافي كون التوكّل علىٰ الله، بل هو السبيل. ونسب الرغبة أخيراً إليه في قوله: ﴿ إِنَّا إِلَىٰ اللهِ رَاغِبُونَ ﴾[٣] ولم يذكر الرسول ﷺ أولاً وغايةً، لأنّه ليس مراعىً معه ولا دونه، بل به، والكلّ في مرتبة دون رتبة أزل الآزال.

تنبيه تمثيلي: تأمّل في المُستضيء بالغير، مثلاً من الشمس، لتشكّلاته النوريّة وللونه في الخسوف وغير ذلك، وذلك لا يخرجه عن نسبة الضوء له، وما يلزمه من الصفات والآثار والمنافع، لكن ليس بحسب الذات والاستقلال، وإلّا لزم إنكار الشمس وإحلاله في غير موضعه، وليس كذلك، ولا بحسب التشريك معها في الرتبة، وإلّا لما كان مكتسباً منها وناقصاً نوره عن ضوئها فعلاً وصفةً، وهذا يوجب الإنكار أيضاً، ولا لاتّحاد الشمس به وحلولها، وإلّا كان شمساً بمناسبة فعلها وظهورها فيه به له، وكذا الشمس والأشعة، والأمثلة الوجودية كثيرة، فبقي إثبات الضوء له والآثار اللازمة وكذا المنافع، لكن بحسب مقامه واستضاءته من الشمس، فحقق ذلك، وإن كان مختصراً لفظاً.

استدلال قرآني وكشف برهاني

تأمّل في الكتاب العزيز الذي لا اختلاف فيه ـ وإلّا لم يكن من الله ـ وإن حصل فيه في بادئ النظر القاصر؛ إذ فيه المُجمل والمبيّن، والحقيقة والمجاز، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والخاص، والظاهر والمؤول. أمّا في نفس الأمر فلا، فإنّه هدىً ونور ساطع وحقّ وبرهان لامع.

فإنّه متىٰ تأمّلته وجدتَهُ في مثل الصفات الأربع ـ وهي أركان الوجود، وهي: الخلق

---

(١) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ١٢، ص ٢٥٢ بتفاوت، والرواية مرسلة.

(٢) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٤٥، ح ١١٩، مسنداً عن محمد بن أبي زيد الرازي عمّن ذكره عن الرضا عليه السلام قال: (إذا نزلت بكم شدّة فاستعينوا بنا علىٰ الله)... إلىٰ آخره.

(٣) «التوبة» الآية: ٥٩.

والرزق والإحياء والإماتة، وباقي الصفات من أنواع العبادة وغيرها الداخلة فيها، كالدعوة والسجود، والتوكّل، والاستعانة، والاستغاثة، والتدبير وغير ذلك ـ ينسبها لنفسه خاصة، علىٰ سبيل التمدّح والاختصاص ومقام الرجوع، فما لغيره به ظهر له فيه. وتارةً لغيره علىٰ سبيل الأمر والرضا، وفي مقام البدء والظهور في المراتب المتنازلة، وبهذا ظهر وجه التطبيق أيضاً.

فالأوّل: كقوله: ﴿ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ ﴾[1] ﴿ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾[2] ﴿ فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ ﴾[3] ﴿ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾[4] ﴿ وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ ﴾[5] ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ ﴾ الآية[6] ﴿ وَعَلَىٰ اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾[7] ﴿ فَاسْجُدُوا لِلَّهِ ﴾[8] ﴿ أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ ﴾[9] ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ ﴾ الآية[10] ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ إلىٰ ﴿ دَاخِرِينَ ﴾[11] ﴿ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً ﴾[12] ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾[13] ﴿ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً ﴾[14] ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[15] ﴿ اللهُ يَتَوَفَّىٰ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾[16] ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾[17] ﴿ فَاللهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾[18] ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[19] إلىٰ غيرها.

والثاني: كقوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴾[20] ﴿ وَاللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾[21] ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾[22] فأثبت لهم إنفاقاً وتصرفاً، الموجب لطلبهم ﴿ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا ﴾[23]

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٥٦.
(٢) «البقرة» الآية: ٤٠.
(٣) «المائدة» الآية: ٤٤.
(٤) «الذاريات» الآية: ٥٨.
(٥) «البقرة» الآية: ٢٤٥.
(٦) «البيّنة» الآية: ٥.
(٧) «المائدة» الآية: ٢٣.
(٨) «النجم» الآية: ٦٢.
(٩) «النمل» الآية: ٢٥.
(١٠) «الجن» الآية: ١٨.
(١١) «غافر» الآية: ٦٠.
(١٢) «الأنبياء» الآية: ٩٠.
(١٣) «البقرة» الآية: ٣.
(١٤) «الزمر» الآية: ٤٤.
(١٥) «الفاتحة» الآية: ٥.
(١٦) «الزمر» الآية: ٤٢.
(١٧) «فاطر» الآية: ٣.
(١٨) «يوسف» الآية: ٦٤.
(١٩) «فصّلت» الآية: ٥٣.
(٢٠) «الأنعام» الآية: ٦٢.
(٢١) «الجمعة» الآية: ١١.
(٢٢) «البقرة» الآية: ٣.
(٢٣) «الأنعام» الآية: ٦١.

﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ المَلائِكَةُ ﴾[١] ﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ المَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ﴾[٢] ﴿ وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضلِهِ ﴾[٣] ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[٤] ﴿ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾[٥] ﴿ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللهِ ﴾[٦] فأثبت الحِفظ فيها لغيره، ولكن بأمره وهو يوجب رضاه، وأن طلب الحفظ منه طلب منه تعالىٰ.

﴿ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[٧] ويعيّن العطف علىٰ لفظ الجلالة قوله تعالىٰ في موضع آخر: ﴿ وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ﴾[٨] فإنّ المعنىٰ هنا ـ سواء أُريد به الكافي أو الناصر أو المعين ـ كافٍ.

﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَىٰ الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً ﴾[٩] وقد قال قبلُ فيما أخبر الله عنه: ﴿ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ * قَالَ يَابُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ ﴾ الآية[١٠]، وليس رؤياهم أضغاث أحلام، بل حقّ ثابت.

وكذا في غير آيةٍ أثبت فيها أمره الملائكةَ بالسجود لآدم، ومنها: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ إلىٰ ﴿ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ الآية[١١] فمن لم يسجد له كفر، والسجود من أفضل العبادات، وهي متضمنة للدعاء وغيره، حتىٰ «إنّ إبليس قال: اعفني من السجود له وأسجد لك سجدة كذا وكذا عام، فجاءه الجواب: إنّما العبادة حيث أريد لا حيث تُريد»[١٢].

ولا شك أنّ في السجود لآدم عليه السلام تعظيماً له وتشريفاً، وإن كان حقيقة لله، فليس آدم حينئذٍ كالحجر الملقىٰ قدّام، كيف وهو انموذج العوالم ومُعلّم الأسماء، فبعبادته مطلقاً ـ لا

---

(١) «النحل» الآية: ٢٨، ٣٢.
(٢) «السجدة» الآية: ١١.
(٣) «التوبة» الآية: ٧٤.
(٤) «ص» الآية: ٣٩.
(٥) «الأنعام» الآية: ٦١.
(٦) «الرعد» الآية: ١١.
(٧) «الأنفال» الآية: ٦٤.
(٨) «التحريم» الآية: ٤.
(٩) «يوسف» الآية: ١٠٠.
(١٠) «يوسف» الآية: ٤ - ٥.
(١١) «الحجر» الآية: ٢٩ - ٣١.
(١٢) «قصص الأنبياء» للسيد نعمة الله الجزائري ص٣٤، بتصرف.

بالواسطة ـ تعطيل وليست بمرادة له.

وقال تعالىٰ: ﴿ لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[1] ﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴾[2] ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُم * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴾[3]، فإنّ التعبير بـ﴿ نا ﴾ دال علىٰ إثبات الغير، وكذا لو قصد بها التعظيم، فإنّه بمعناه اللغوي لا يجري في الله تعالىٰ، ولكن لكمال القرب ـ وأنّ حسابهم حسابه ـ عبّر بها، كما اختصّ بيتاً وروحاً، ونسبهما لنفسه، في قوله: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾[4] ﴿ أَنْ طَهِّرا بَيْتِيَ ﴾[5] ﴿ يَابَنِيَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ ﴾ الآية[6]. ولا ينافي ذلك أنه لا يرجىٰ ولا يخشىٰ إلّا الله، ولهذا قال: ﴿ وَمَا أُغْنِي عَنْكُم ﴾[7] ما أمره لهم بذلك، ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ﴾[8].

وقال في غير موضع من كتابه: ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾[9] وقد عيّنها في الآية السابقة، وحذف المتعلّق إعلاماً بإرادة العموم لمثل الدعاء والاستغاثة والشفاعة وغير ذلك، لا نخصّ الوسيلة بالعمل خاصّة لنفس الدعاء ونفس الصلاة والزكاة مثلاً؛ لأنّ التوسّل بالذوات عمل أيضاً.

وأيضاً قوله تعالىٰ: ﴿ أَيُّهُم أَقرَبُ ﴾ نصّ في أنّ الوسيلة ليست العمل؛ للضمير؛ ولأنّ ظاهر السياق والنظم يقتضي ذلك.

وأيضاً لو كانت الوسيلة العمل خاصّة لكان كذلك في الآخرة، بل هو حينئذٍ أقوىٰ، فالاكتفاء به حينئذٍ بطريق أولىٰ، فإذن تنتفي شفاعة الأنبياء عليهم السلام وغيرهم غداً، ولا قائل به، والنص والعقل المتواتران بخلافه، فإذا لم يكف وحده غداً ففي الدنيا بطريقٍ أولىٰ.

وأيضاً العمل والاعتقاد شرطٌ لكون المشفوع له مرضيّاً، وممّن يؤذن للشفيع في الشفاعة لذلك، فلا يصح أن يكون هو الشفيع والوسيلة.

وأيضاً العمل من العامل، فإن كان هو الشفيع والوسيلة ـ ليس إلّا ـ عاد الأمر إلىٰ أنه

---

(١) «الحج» الآية: ٧٨.
(٢) «العلق» الآية: ٤.
(٣) «الغاشية» الآية: ٢٥ – ٢٦.
(٤) «الحجر» الآية: ٢٩.
(٥) «البقرة» الآية: ١٢٥.
(٦) «يوسف» الآية: ٦٧.
(٧) «يوسف» الآية: ٦٧.
(٨) «الإسراء» الآية: ٥٧.
(٩) «المائدة» الآية: ٣٥.

شفيعُ نفسه، فلا شفيع أيضاً، وهو باطل.

وأيضاً العمل صفة، فلو كان وحده الشفيع كان ذاتاً، وليس كذلك، والصفةُ تفتقر إلىٰ موصوفٍ، وهو المُبيّن لها ومَن سنَّ سبيلها، فالتوسّل بها توسّل بالمبيّن لها، بل لا غنىٰ عنه، إلىٰ غير هذه الوجوه.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ الآية[1] ﴿ فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلاً إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ ﴾[2] ﴿ فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفاً يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾[3] ﴿ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً ﴾[4] ﴿ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ﴾[5] ولا ينافي قوله ﴿ بِإِذْنِي ﴾[6]، بل تدل علىٰ ما نقول زيادة دلالة.

وقال تعالىٰ: ﴿ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[7] ﴿ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَىٰ الْقُلُوبِ ﴾[8] ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾[9] إلىٰ غير هذه الآي المُصرِّحة بوجوب الوسيلة في كل عمل، والمناسبة لتلك الصفات السابقة لغيره وأنه بأمره ورضاه، فمخالفته كفر وضلال، ولكن علىٰ النهج الخاص المستقيم كما مرّ.

فلا منافاة وتناقض بينها والآي السابقة، لأنّها إذاكانت عبادته ـ بل هي هي ـ لا يصح أن تُذكر معه في مقام ذكرها له فإنّها خاصّة به، مثل ﴿ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ ﴾[10] وأمثالها كما سبق، وإلّا كان من دونه أو معه شريك، وهو باطل، ولهذا في مقام ذمّ عبادة غيره ـ وما ردُّ فيه علىٰ مَن اتّخذ الفلك أو المَلك أو النبي معبوداً ـ قيّدها بأنها «من دونه» أو «يعبدونهم» خاصّة، ولا شك في بطلانها عقلاً ونقلاً كما مرَّ.

قال الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾[11] ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ

---

(١) «الأنفال» الآية: ٦٠.
(٢) «الدخان» الآية: ٢٣.
(٣) «القصص» الآية: ٢١.
(٤) «النازعات» الآية: ٥.
(٥) «آل عمران» الآية: ٤٩.
(٦) «المائدة» الآية: ١١٠.
(٧) «المؤمنون» الآية: ١٤.
(٨) «الحج» الآية: ٣٢.
(٩) «غافر» الآية: ٧.
(١٠) «العنكبوت» الآية: ٥٦.
(١١) «الأعراف» الآية: ١٩٤.

مَالَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ ﴾ إلىٰ ﴿ عَمَّا يُشرِكُونَ ﴾[١] ﴿ وَمَالَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ﴾[٢] ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ ﴾ الآية[٣] ﴿ وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ ﴾ إلىٰ قوله ﴿ العَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[٤] ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾[٥] ﴿ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللهِ ﴾ إلىٰ ﴿ وَلِيجَةً ﴾[٦] ﴿ لَا تَتَّخِذُوا إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّما هُوَ إِلٰهٌ وَاحِدٌ ﴾[٧].

فليست العبادة المذمومة هنا، المنفية بأنها تُوجب الشركة أو الكفر وغير ذلك، هي المثبتة ـ أولاً في الآي السابقة ـ للغير وما يكون بمقام الوسيلة، وقد سبق الفرق بين العبادات، وأنّ الحق منها نوعٌ، وعليه ما سبق، وما سواه كفر وشرك، ولهذا جعل العبادة خاصّة به لا غير، ما ذاك إلّا أنها عبادته.

ويدل علىٰ ذلك ما ورد عند الفريقين، عن النبي ﷺ: (من أصغىٰ إلىٰ ناطقٍ فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن الله فقد عبد الله، وإن كان الناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان)[٨] فعمّ أوّلاً العبادة ـ بمعنىٰ الطاعة ـ للكل، وأثبت القسم الأوّل ـ وأنه عبادة الله ـ ولم يُبطلها.

فإذن عبادة الغير قسمان: تارةً تكون حقّة وعبادة الله، وتارة باطلة، والقسمان ظاهران.

وورد في المستفيض معنىً: (لا يزال العبد يتقرّب إليَّ بالنوافل حتىٰ أُحبّه، فإذا أحببته كنتُ سمعهُ الذي يسمع به ويده التي يَبطشُ بها) الحديث[٩]، فجعل قدرته وسمعه ـ لنهاية تخلّقه بالأخلاق الإلهية، وبُعده من الرذائل الشيطانية، وقوّته في الجامعيّة ـ قدرته تعالىٰ وسمعه وبصره، فيدعىٰ ويناديٰ ويَسمع، وهو دعاء الله ونداؤه.

وقال الله ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾[١٠] فجعل طاعته طاعة الله، والطاعة: العبادة،

---

(١) «يونس» الآية: ١٨.
(٢) «سبأ» الآية: ٢٢.
(٣) «التوبة» الآية: ٣١.
(٤) «المائدة» الآية: ١١٦ – ١١٨.
(٥) «الشورىٰ» الآية: ٩.
(٦) «التوبة» الآية: ١٦.
(٧) «النحل» الآية: ٥١.
(٨) «الكافي» ج٦، ص٤٣٤ باب الغناء، ح٢٤؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص٣٠٤، ح٦٣، بتفاوت.
(٩) «الكافي» ج٢، ص٣٥٢، ح٧، ٨؛ «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١٠٣، ح١٥٢؛ «الجواهر السنيّة» ص٩٩.
(١٠) «النساء» الآية: ٨٠.

وقد أمر بها في قوله: ﴿ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ الآية[١] وعطف بالواو المقتضية للتشريك، لكن على النهج الخاصّ السابق، ولهذا ستسمع في بعض أحاديث الباب: (ومن عبدَ المعنىٰ بإيقاع الأسماء عليه)[٢]... إلىٰ آخره، وفي بعضٍ آخر: (ومَن عبدَ المعنىٰ وحدَهُ فهو الإيمان)[٣].

وقال الله تعالىٰ: ﴿ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ ﴾[٤] ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ ﴾[٥] فنسبَ رميه لنفسه حين نسبته له، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[٦] إلىٰ غير هذه الآي والأحاديث.

فقد ظهرت لك الدلالة سنةً وكتاباً علىٰ جواز دعوة الغير، ولكن بنحو خاص، والمعنىٰ الذي لا يُوجب شركاً ولا كفراً، وهو معنىٰ عبادته بإيقاع الاسم، والروايات الدالّة علىٰ ذلك كثيرة كما يظهر لمن راجع الكافي ـ متفرقاً ـ وبصائر سعد والصفار والمحاسن والمشارق، ومصباح الأنوار للشيخ الطوسي، وتفسير القرآن علىٰ بطنٍ باطن باطن الباطن، ومثل خطبة الافتخار[٧] والطينجيتين[٨] وأدعية الوسائل، والاستغاثات، كاستغاثة القائم عليه السلام المشهورة، وجزء التعقيب من أجزاء الوسائل وغيرها، وفي بعض ما نقلناه كفاية، فضلاً عن مجموعه أو ما أشرنا له.

إعادة وتحقيق:

إنّي لشديد التعجّب ممّا زعمه قومٌ، مِن أنَّ مطلق دعوة الغير وسؤاله موجبٌ للشرك وتعدّد الآلهة، فأبطلوا محكم القرآن ـ وجاء التناقض ـ واتّبعوا المُتشابه، ولا اشتباه يعتريه، بل من قصور الناظر واتّباعه لهواه، وقد أشرنا للآي وبيان اتفاقها وردّها للمحكم.

وممّن زعم ذلك ابن تيمية[٩] وابن القيّم من الحنابلة، وربما سرىٰ بعض التوهم لبعض

---

(١) «النساء» الآية: ٥٩.
(٢) الحديث الأول من هذا الباب.
(٣) الحديث الثاني من هذا الباب، نقله بالمعنىٰ.
(٤) «آل عمران» الآية: ٣١.
(٥) «الأنفال» الآية: ١٧.
(٦) «الفتح» الآية: ١٠.
(٧) انظر: «مشارق أنوار اليقين» ص ١٦٤.
(٨) انظر: «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٦، والخطبة تسمىٰ: «التطنجية».
(٩) انظر: «التوسل والوسيلة» ص ١٩٩ ومابعدها.

جهّال هذا الزمن، وهي أوضحُ من الشمس في رابعة النهار، ليس دونها غبار، وممّا انصرح بالنصّ والبرهان السالم من الأغيار، أليس ممّا صح سبيله، واتّضح دليله من السبيل، ثبوت الواسطة الوجودية ونسب الفعل لها، وسمعته من النص؟ فإذا كانت ثابتة بالنسبة إلىٰ الوجود الأوّلي فكذا بالنسبة إلىٰ الإيجاد الثانوي، بل هو بطريق أولىٰ، إذ الافتقار حينئذٍ إلىٰ الواسطة بحسب أصل فطرة الوجود وما عليه الممكن، والرجوع ـ قوس العود ـ كالبدء، وقال الله تعالىٰ ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[1].

وأيضاً الأشياء مترتبة ترتباً وجودياً، كما دلّ عليه عالَمُ الآفاق وغيره، فلا ينال السافل شيئاً إلّا بواسطة العالي.

وأيضاً إنّ الله إنّما تعرّف لخلقه وعرفوه بآياته وموجوداته الآفاقية والأنفُسيّة وغير ذلك، فكذا الرجوع له بأنواع العبادات إنّما يكون منها، لا بالنظر له مطلقاً، وإلّا لزم تعرّفه لخلقه بذاته ـ وكذا ظهوره لهم بها ـ وليس كذلك، لكن الرجوع له منها محفوظ النظر حينئذٍ، [وقصر][2] العابد عن النظر لها بذاتها، وإلّا لزم عبادة الجهة، بل ننظر من حيث الدلالة والظهور، كما مرّ مكرراً.

وأيضاً مقام العبادة يقتضي اعتبار عابدٍ ومعبودٍ ومتعبَّد به، والواسطة داخلة، وهو مقام الحادث، ومقام الذات القدسية ـ لا مع ملاحظة شيء أصلاً ـ مقام أزل الآزال والوجوب الذاتي، وليس معها في هذه الرتبة شيء آخر، لا يُنافيها ولا يوافيها، لا معلوم ولا مجهول ولا متعبّد ولا غيره، ولا ثبات للممكن في رتبة القِدم وملاحظة له بوجه أصلاً، بل (كان الله ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما كان) كما ورد في الأخبار[3] وصحّحه صحيح الاعتبار. ولو كانت عبادة الله كذلك لزم قيام الحدوث في القِدم أو بالعكس، كما بيّناه، فتدبّر.

وأيضاً كونه أهلاً للعبادة ومستحقّها كذلك لذاته بذاته، حيث لا معبود، كما أنه عالم كذلك إذ لا معلوم، وكذا قادر وحيّ، فكما أجرىٰ هذه الصفات علىٰ خلقه، وكانت دليلاً علىٰ ثبوتها له ـ (فإنّما سُمّي عالماً لأنّه وهب العلم للعلماء)[4]، وكذا في القدرة والحياة

---

(١) «الأعراف» الآية: ٢٩. (٢) في الأصل: «وقصد».

(٣) «شرح المشاعر» ص ٦٣٤.

(٤) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج ١، ص ١١٠؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣، وفيه: (هل سمي عالماً وقادراً إلّا لأنّه وهب العلم للعلماء...) الخ.

والاختيار ـ فكذلك في العبادة، فظاهرها جارٍ علىٰ خلقه، فإذا كان ظاهرها جارياً علىٰ خلقه كان للمظهر قسط، وهو الطاعة والتقرّب، كالسجود لآدم عليه السلام، فإنّه حقيقة لله، وهو سجودٌ لآدم عليه السلام، وهو سجود لله به مجرّداً عن ملاحظتها وشركتها، بل بمجرّد الدلالة والدليل.

وأيضاً نفي كون للواسطة فعل وأثر ـ وأنّ التقرب بها، وكذا الاستشفاع ـ يرجع إلىٰ نفي أثر الله وصُنعه، وهو يوجب نفيه تعالىٰ، وهو باطل، لأنّا متىٰ أقررنا بوجود مصنوعٍ له فلابدّ من كونه دالاً عليه ـ كما مرَّ ـ ولابدّ أن يكون له فضلٌ نوري ولجماله جمال، فنفيه يوجب عدم كونه كذلك، والله كونه كذلك، فإذا نفي صنعه ـ أو صفات الوجود اللازمة ـ نُفي الله، إذ لا دلالة عليه، وفعل جوده يدل عليه، إذ فعل الجواد جواد أيضاً، وألقىٰ مثاله في المثل والدليل، فأظهر أفعاله به؛ لأنّه أقامه مقامه ولم يرفع يده عنه، لا كالوكيل المتروك واختياره.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَن عبدَ الله بالتوهّم فقد كفر، ومن عبد الاسم دون المعنىٰ فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنىٰ فقد أشرك، ومن عبد المعنىٰ بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وَصَف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلانيته، فأُولئك أصحاب أميرالمؤمنين عليه السلام حقاً.

وفي حديث آخر: أُولئك هم المؤمنون حقاً﴾.

أقول: قد عرفتَ أنّ عبادة الله إنّما تصحّ بجهة معرفته وتعريفه وظهوره، وهو إنّما وقع بما ظهر لك بك، وبالمعرفة الرسميّة، وهي التي يطيقها الممكن ويسعها وسعه، لا الذاتية الاكتناهية، فجهة ما يُعبد به ويُعرف معلوم لنا، وبه نستدل علىٰ المجهول المطلق ونعبده به، في مقام ظهوره لنا بنا، لا بذاته، وعرفتَ معنىٰ الاسم والمُسمّىٰ وأنه عينه بوجه، لا عين الذات، فإنّه محال.

القصد في العبادة

ولا شك أنّ العابد حين عبادته متوجّه قاصدٌ لشيء، وهو لا يخرج عن الوجوه الأربعة

المذكورة في الحديث:

الوجه الأوّل: عبادة الله والتوجّه له بالتوهّم، أي بتوهمه شيئاً أو ذاتاً ـ من حيث هي هي متصورة ـ أو غيره، أو بحكم من أحكام التوهم عليه تعالىٰ، أو بالوهم، لا بالقطع والجزم بثبوته، وإخراجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه.

والعقلُ هنا وهمٌ، والله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، ومنزّه عن الوهم وأحكامه، بل عن صفات الإمكان، وإنّما يُعرف ويُعبَد بطريق الجزم، لا الظن والوهم، فهذه العبادة عبادة كفر وضلال، وببطلان المعبود تبطل العبادة لعدم وقوعها علىٰ المعبود، فلا عبادة.

الوجه الثاني: أن يعبد الاسم خاصة، بأي معنىً تُفسّره وتريد منه، لفظاً أو مفهوماً أو ذاتاً ـ من الذوات الغيبية أو الحسية ـ أو الفعل.

وسبق[1] تفصيل جملة من فرق الضلال العابدين لغير الله، كالوثنية والثنوية وغيرهم، وعبادته عبادة كفر وضلال، لإنكاره القديم وجعله الحادث قديماً، والدالّ والأثر مدلولاً ومؤثّراً، والمعلول علّةً، وهو باطل عقلاً ونقلاً.

الوجه الثالث: عبادتهما معاً والتشريك بينهما، وفيه ـ زيادة علىٰ ما سبق ـ حصول المقارنة والتضادّ بينهما، وما سبق من أدلة التوحيد ونفي الشريك يُبطله، وغير ذلك من مفاسده.

وهذه الثلاثة عبادة كفر ليست بخارجة عن التعطيل والتشبيه، وأنت إذا رجعت إلىٰ عبادة سائر فرق الإسلام، من المتصوّفة وغيرها، وعبادة فرق اليهود والنصارىٰ والمجوس وعبدة الأوثان والثنوية | تجدها كذلك |، وفيما سبق كفاية وما هنا زيادة.

والوجه الرابع: وهو الحق والعبادة الحقة ـ ووجهه الذي ظهر لخلقه ونظرهم به ـ: أن يُعبَد ويقصد بإيقاع الأسماء عليه، أي ملابساً بالدلالة به، وهو وجه الظهور، لا من حيث هو مكيّف أو محدود أو غير ذلك، فإنّها قيود إمكانية ولا يُعرف بها ولا يُعبَد بها، بل داخلة فيما سبق.

نعم، بإيقاعه عليه إيقاع دلالة، لا حمل مواطاة أو اشتقاق من شركة أو مباينة عزلة، بل

---

(١) في الباب الأول: باب حدوث العالم وإثبات المحدث، من هذا المجلّد.

مباينة صفة، وكل مزايل والمزايلة حادث ممكن، فتعبد المعنىٰ ـ أي المقصود ـ والذات نفسها، لا مع الغير ولا مع الاسم، ولكن بإيقاع الأسماء عليه. و [إذا] عرفت معناه فعقدت الضمير عليه، واستيقنته أنه كذلك ـ وهو محل الإيمان [و] قياسه ـ ونطق به لسانك في العبادة وغيرها مع الإمكان، ومن عرف كذلك وعبدَ فهو المؤمن المُمتحن حقاً، وكان من أصحاب أميرالمؤمنين عليه السلام حقاً ـ لا صحبة عرضية ـ ولحق به لحوق تبعيّة، بحسب ما اتّصف به من فاضل صفته، لأنّه خُلق من فاضل طينته ـ أي من شعاعها ـ لا من أصلها، كما قال الله تعالىٰ ﴿ فَأُولَـٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ﴾ الآية[1].

وقال الملّا في شرح الحديث: «(من عبد الله بالتوهّم) المراد من التوهُّم أحد معنيين: إمّا الاعتقاد المرجوح، أو نفس المعنىٰ الذي في الوهم والذهن، بأن يعتقد المعبود وهو الأمر المُتصوّر المرتَسم في الذهن، ولا شكّ أنّ هذا الاعتقاد كفر، وكذا التوهّم الضعيف الذي لم يبلغ حدّ الإذعان»[2].

أقول: المعنىٰ ما وضع اللفظ بإزائه، ولا شك أنه مقارن له، ويطلق علىٰ ما تولّد من اللفظ للدلالة عليه ـ وهو المفهوم الحاصل من اللفظ، والمحدث منه والمتولّد منه، وفي حديث الرضا[3] عليه السلام لعمران الصابي دلالة عليه ـ وعلىٰ المعنىٰ المجرّد الذاتي الحال في الذهن، أو العرضي الحال في العقل، وكلّها حادثة، وصفاتها صفات حدوث، فلا يكون أحدها الله تعالىٰ، ولا يوصف بها، فليس المعنىٰ مُنحصِراً فيما ذكر، وهذه غير ما يقصد به الذات. وكون التوهّم الضعيف الذي لم يبلغ الاذعان موجباً للكفر ليس علىٰ إطلاقه، بل فيه تفصيل، ليس هنا موضع بسطه.

قال: «وقوله: (من عبد الاسم) أي مفهوم اللقب ـ أي اللفظ ـ ومعنىٰ المشتق (دون المعنىٰ) أي الهوية الإلٰهية والذات الأحديّة، (فقد كفر)؛ لعبادته ما لا وجود له، إذ المفهوم الكلي لا يوجد نفسه إلّا في الوهم، والله منزّه أن يكون مفهوماً كلياً.

وقوله: (ومن عبد الاسم والمعنىٰ) أي عبد مدلول اللفظ الكلي وعبد الذات الحقيقية

---

(١) «النساء» الآية: ٦٩.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٧٢.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٤، ح ١، وفيه: «إنّك تذكر الحروف ... كانت دليلة علىٰ معانيها ...».

جميعاً (فقد أشرك)؛ لعبادته اثنين وضمّ مع المعبود الحقيقي غيره في العبادة»[١].

أقول: يُطلق الاسم علىٰ الذات أيضاً، والأسماء اللفظية أسماء الأسماء، والمفاهيم الكلية لها معان خارجية في وعاء [الذهن][٢] ـ أو غيره ـ تنطبق عليه، وكلّ ما في المفهوم لابدّ له من مصدوقٍ في كتاب علّيين أو سجّين، ورواية التوحيد[٣] والاعتبار يدلّ عليه، وليس هنا موضع ذكره.

قال: «(ومَن عبد المعنىٰ) أي الحقيقة الإلٰهية (بإيقاع الأسماء عليه) بمعانيها ومدلولاتها الكلية، وهو المراد بقوله: (بصفاته التي وصف بها نفسه) كما في قوله: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ ﴾[٤] ﴿ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[٥] وقوله: ﴿ هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ الآية[٦]، ونحوها.

ولا شكّ في كونها معانيَ مختلفة ومفهومات متكثّرة، لكنّها مع اختلافها وتكثّرها تصدق علىٰ ذاتٍ واحدةٍ لاكثرة فيها بوجهٍ أصلاً؛ لأنّه محض حقيقة الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه، وهذه الصفات لا تُوجب كثرة، كما سيأتي في تضاعيف الأحاديث إن شاء الله تعالىٰ»[٧].

أقول: سيأتي في البحث معه في الصفات ما يدلّ علىٰ غلطه، فترقبه في موضعه[٨]، ومنها: حكمه بالتوحيد الصفاتي طبق التوحيد الوجودي، وسبق، وجعله مغايرة بين الذات وصفاتها معنىً، وأنها ذات إضافة ونسبة، وسيأتي إن شاء الله.

إلىٰ أن قال: «فإن قلت: وإذا استحال حصول الحقيقة الأحديّة في شيء من المدارك والعقول، فمن أين يُعرف اتصافه بهذه الصفات؟ وكيف يُحكم عليه بصدق مدلولات هذه الأسماء؟

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٧٢، بتفاوت. (٢) في الأصل: «الدهر».

(٣) لم نعثر علىٰ رواية بهذا المضمون في «التوحيد»، وورد ما يدل عليه في: «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٤، ح ١. (٤) «البقرة» الآية: ١٣٧.

(٥) «إبراهيم» الآية: ٤٠. (٦) «الحشر» الآية: ٢٢ ـ ٢٣.

(٧) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٧٢ ـ ٧٣، باختصار.

(٨) «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٢، ١٣.

قلنا: البرهان يؤدّي إلىٰ انتهاء الممكنات إلىٰ موجود بذاته بلا سبب، تام الحقيقة، وأنه صرف الحقيقة التي لا أتمّ منها، وله غاية الكمال من كل موجود بما هو موجود، وحيث لا مخرج عن النقيضين فله من كل صفة كمال أشرفها وأرفعها، فله الأسماء الحسنىٰ والأمثال العليا. وليس من شرط الحكم علىٰ أمرٍ بمحمولات عقلية وأوصافٍ كليّة وجود الموضوع في العقل، أو تمثله بالكُنه، بل يكفي له تصور مفهوم عنواني يجعل عنواناً لعقد حملي، يجزم العقل بسراية الحكم الموقع علىٰ العنوان إلىٰ ما يطابقه في الواقع، وإن لم يدرك العقل كنهه»[١].

أقول: ليس السبب انتهاء الممكنات إلىٰ ذاته تعالىٰ فهي غايتها ـ لأنه عنده كلّ الوجود، فهو كلّ الكمال ـ والكمال الحادث لا تحقق له أزلاً، وإن كان لا يخرج عن ملكه، ولكن في مقام حدوثه لا في الأزل، وانتهائه إلىٰ فعله، ولكن دل عليه بما بيّن، [فسرىٰ][٢] في خلقه بخلقه، من صفة الدلالة والعنوان الشفاهي والخطاب الحادث.

ومراده بمحض الوجود: أنه كل الوجود؛ لأنّ عنده بسيط الحقيقة كل الوجود، كما صرّح به في مختصراته[٣] ومطولاته[٤]، وسبق ويأتي، وسيأتي البحث معه في ذلك في موضعه، ووصف الله بالنقيضين في صفة الفعل من جهة واحدة هي الاجتماع والارتفاع، ويرجع لفعله ـ وسيأتي بيانه ـ وليس هو في صفة الذات، ولا نقيض لها كالذات، وإن نفىٰ بها من صفته الفعليّة الدالة، وليس في كون له الأسماء الحسنىٰ دليل علىٰ مراده.

وليس الحمل علىٰ الذات حمل هو هو ولا هو ذو، بل حمل دلالة افتقارية صدورية، والربط بفعله، لا بذاته، ولا يقع علىٰ الذات مفهومات كليّة؛ لإيجابه الاشتراك ـ ولو مفهوماً ـ المنزّه عنها، ولا يصحّ ويجري في الذات جعل المفهوم العنواني دليلاً للحمل علىٰ الذات ـ الحمل المتعارف ـ كيف والعنوان دليل حادث؟! فتدبّر.

قال بعد كلام: «(**فأُولئك أصحاب أميرالمؤمنين** عليه السلام **حقاً**) فغيره عليه السلام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا أهل شريعة ظاهرة، عليها مدار التكاليف البدنيّة، وكانوا يعبدون الله بصفة

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٧٣، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «سرىٰ».

(٣) «أسرار الآيات» ص ٣٧؛ «الشواهد الربوبية» ص ٤٧؛ «الحكمة العرشية» ص ٥.

(٤) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٦٨.

التشبيه على المفهومات الأوّليّة، كالاستواء والإتيان وإثبات الجوارح ونحوها، عملاً بظاهر التنزيل لجهلهم بالتأويل؛ ولذا سمّيت أصحابهم أصحاب السنّة والجماعة، فغاية أعمالهم المحافظة على نظام الدنيا وضبط الجُمعة والأعياد والجيوش، والعبادات المنوطة بمصالح الدنيا ـ وضرب من النجاة الأخرويّة ـ التي هي لعامة المسلمين.

وكان أمير المؤمنين عليه السلام عارفاً بالله بالحقيقة وبأسرار القرآن، عابداً له في السر والعلانية، حافظاً لأديان الناس عن الزيغ والبدع، فأصحابه مؤمنون حقاً، عارفون بالله موحّدون له عن التشبيه والتعطيل، عابدون للذات الأحديّة لا للأسماء والصفات، فلذا صاروا من أصحاب أميرالمؤمنين عليه السلام حقاً»[١] انتهى.

أقول: فرقه خبط، فما طلبه علي عليه السلام وأتى به أتى به الرسول صلى الله عليه وآله وطلبه، وكان في أصحابه غيره كذلك، ولم يعرف الله غير | الرسول صلى الله عليه وآله و | علي عليه السلام، والنفس في ملال عن كثرة البحث معه هنا.

رجعٌ وتنبيه:

قد عرفت واتضح لك أنّ عبادة الاسم وحده كفر وجحود ولا عبادة، وهي شاملة لمن جعل معبوده جسماً كالأجسام أو لا كالأجسام، أو أنه صورة ومثال، أو حدوثه كتشخّص المتشخصات، أو أنه نفس الكل أو طبيعته، أو مادة الأشياء أو حقائقها وهي منه [كالشبح][٢] أو الظل، وهذه أقوال أهل التصوّف، وكذا القول بوحدة الوجود أو معطي الكمال ليس فاقداً له في مرتبة، كما عليه الملّا، أو الأشياء في ذاته بنحوٍ أعلى وأشرف، وأمثال هذه الأقوال، وقد هلك في ذلك خلقٌ كثير فضلّوا وأضلّوا ﴿ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾[٣].

وكذا | مَن | اعتقد أنه تعالى معنىً كسائر المعاني، فكل معنىً مميّز بمشخصات، ولو عقلاً واعتباراً، وهذا يوجب شركة وإشارة عقلية ومباينة مزايلة، وذلك صفة الحدوث، تعالى الله عنه.

نعم، نعبدُه بأنه معنىً ـ أي شيء لا كالأشياء ـ منزّه عن الجهات والإشارات؛ لأنها

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٧٣ ـ ٧٤، بإيجاز.

(٢) في الأصل: «بالشبح».

(٣) «الأعراف» الآية: ١٧٩.

الصفة التي ظهرت لك بك ودلّتك عليه، هو ذات كذلك، وهو ما خاطبك به في مقامات وجودك، من بدئه إلىٰ خاتمه، بما لا نهاية له، وكلّه في إمكانك وكونك، وسيأتي تفصيل هذه المراتب في المجلّد اللاحق إن شاء الله تعالىٰ.

وهذا هو الحقّ الخارج عن الحدّين، وبه يدخل الايمانَ ويتصف صاحبه به، وهو أن يعبد المعنىٰ خاصة، أي الذات، ولا بتوهمها ولا عدم القطع بوجودها، بل ذاتٌ مقطوع بتحققها (**بإيقاع الأسماء عليه، بصفاته التي وصف بها نفسه**) ـ في كتابه العزيز، وعلىٰ لسان نبيه الكريم وخلفائه الميامين، لا بغير هذه الصفات ممّا لم ترد، مثل الصورة والجسم وغيرهما، ومثل الذائق، وإن أريد به العالِم بالمذوقات؛ لعدم الورود، وأسماؤه تعالىٰ وصفاته توقيفية عقلاً ونقلاً[1] وإجماعاً[2] ـ لا مع عدم الايقاع؛ وإلّا لزم التعطيل.

فلفظ «عالِم» و«معبود» دال علىٰ ذاتٍ كاملة بذاتها، مبرّأة عن الحدّين، وهو الايمان الصادق الذي يجب اعتقاده، والذي كلّف به القلب، ويجب النطق به مع حصول النطق والزمان وعدم التقية، أمّا لفظ الاسم وحروفه ـ وكذا ما يفهم منه من المعنىٰ العام، بل مطلقاً ـ فهو غير الله.

ومعنىٰ إيقاعها عليه: وصفه بها وحملها عليه؛ للإخبار بأنها دالّة علىٰ ذات كاملة لا يكون مفهومها المغاير للذات عين الذات [خارجاً][3]، كمعنىٰ الحمل اللغوي، فإنّه غير جارٍ في الواجب، بل ما يُغايره تعالىٰ بوجه فهو يُغايره ذاتاً، وما هو عينه فهو عينه مطلقاً.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن أسماء الله تعالىٰ واشتقاقها: الله ممّا هو مشتق؟ ﴾.

أقول: سأله عن الأسماء: هل هي عين أو غير؟ وعن «الله»: ممّا اشتقاقه؟ وهل هي مشتقّة أو جامدة؟

---

(١) «التوحيد» ص١٩٤، ح٨؛ ص١٩٥، ح٩؛ ص٤٥١، ح١؛ «المحلّىٰ» ج١، ص٣٠.

(٢) انظر: «المحلّىٰ» ج١، ص٢٩؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٢١٠؛ «القواعد والفوائد» ج٢، ص١٧٦، ١٧٨؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٣٤٣.

(٣) في الأصل: «خارجة».

فهو سأل عن كلٍّ منهما*، كما يدلّ عليه تعدّد البيان من الإمام عليه السلام، ولا يحتمل أنّ السؤال عن اشتقاق الأسماء خاصّة، وذكر الأسماء من باب التمهيد[1]؛ لما فيه من البُعد الظاهر.

والاشتقاق: صوغ لفظ من آخر لمشاركةٍ، وينقسم إلىٰ ثلاثة، وبيانها وأقسامها يُطلب من كتب اللغة.

والاشتقاق: افتعال من الشّق، وهو أخذ بعض الشيء أو نصفه. واشتقاق اللفظ من اللفظ: أخذُهُ منه مع موافقة ـ في الجملة ـ في حرف أو حركة، ولابدّ من المناسبة.

قوله: ﴿قال: فقال لي: ياهشام، الله مشتقٌّ من إله﴾.

أقول: لفّ ونشر معكوس. ويقع الكلام هنا في مواضع:

الموضع الاول: ** هل هو جامد أو مشتق؟

فمختار الخليل[2] وجماعة[3] من علماء اللسان أنه جامدٌ ـ علَمٌ شخصي دالّ علىٰ الذات لا باعتبار صفة ـ غير مشتق.

وفي القاموس: «واختلف فيه علىٰ عشرين قولاً ذكرتُها في المباسيط، أصحّها: عَلَمٌ غير مشتق»[4] انتهىٰ، وستعرف الأصحّ إن شاء الله.

واستدلّوا علىٰ عدم اشتقاقه بوجوه[5]:

أحدها: لو كان مشتقاً لكان معناه كلّياً لا يمنع الشركة، فقول: لا إله إلّا الله غير مفيد التوحيد، ولا القائل به يدخل الإسلام، كقول: لا إله إلّا الملِك الرحيم.

أقول: وردّ بجواز كون أصله الوصفية ثم نُقل للعلمية، مع جواز كونه مشتقاً، وهذه

(*) يعني سأل عن الأسماء وعن اشتقاقها.

(**) في الأصل: «أحدها».

(١) انظر: «شرح المازندراني» ج٣، ص١٣٠.

(٢) «العين» ج٤، ص٩١.

(٣) هو مختار سيبويه والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي، انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢١١.

(٤) «القاموس المحيط» ج٤، ص٣٩٩.

(٥) انظر: «التفسير الكبير» ج١، ص١٣٢؛ ج١٩، ص٦٠.

الصيغة تدلّ بدليل خارج [والأصل][١] وضع [الشارع][٢].

ثم وكون الكلّية في مأخذ الاشتقاق لا يدل علىٰ جريانها فيه في مقامات استعماله، وأيضاً كليته بحسب مقامات التوحيد الظاهرة، وبحسب كل مقام، واحد في نفسه، والمعرفة والتوحيد توحيد دلالة لا إحاطةٍ، فلا يُنافي الاشتقاقُ التوحيدَ، بل لابدّ من القول به، فتأمّل.

ثانيها[٣]: إنّ الترتيب العقلي يدل علىٰ ذكر الذات والصفات، فنقول: الله الرحمن الرحيم.

أقول: ولا يخفىٰ منعه، ويجوز كونه صفة قامت مقام العلَم في الأحكام، علىٰ أنّا نقول: إذا راعيتها بحسب الظهور والعدّ والمناسبة بالغير، فهو لا بأحديّتها، بل بما ظهر للأشياء بالأشياء، وهو بفعله وصفة ظهوره، فالترتيب يقتضي الذات الظاهرة بفعلها، ثم الأسماء والصفات، فلم يدل علىٰ ما قال.

ثالثها[٤]: إنّه يوصف ولا يوصف به، ومِن ثمَّ جعلوه[٥] في قوله تعالىٰ: ﴿ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[٦] عطف بيان لا نعتاً.

أقول: وردّ بعدم استلزامه العَلَميّة، وعدم نفي كونه اسم جنس، وأيضاً الصفة الغالبة تعامل معاملة الأعلام في كثير من الأحكام.

رابعها[٧]: إنّه تعالىٰ يوصف بصفات مخصوصة، فلابدّ له من اسم خاص تجري عليه تلك الصفات؛ لأنّ الموصوف إمّا أخصّ أو مساوٍ للصفة.

أقول: وفيه: إنّه مغالطة من باب الاشتباه بين أحكام اللفظ وأحكام المعنىٰ، فإنّ الاختصاص بالنعوت والأوصاف يُوجب مساواة نفس الموصوف، أو أخصيّتها بالقياس إلىٰ معنىٰ الصفة، لا وقوع اسم مخصوص بإزاء الذات، وأين هذا من ذاك؟

وأيضاً لو سُلّم لا يلزم منه العَلَميّة، إذ الصفات كليّة، وإن تخصّص بعضها ببعض، وذلك

---

(١) في الأصل: «ولأصل». (٢) في الأصل: «التنازع».

(٣) انظر: «تفسير غرائب القرآن» ج ١، ص ٧٥.

(٤) انظر: «تفسير البيضاوي» ج ١، ص ٧؛ «تفسير غرائب القرآن» ج ١، ص ٧٥.

(٥) انظر: «تفسير الكشاف» ج ٢، ص ٥٣٧؛ «تفسير البيضاوي» ج ٢، ص ٥١٢.

(٦) «إبراهيم» الآية: ١ - ٢. (٧) انظر: «التفسير الكبير» ج ١٩، ص ٦٠.

لا يُوجب الانتهاء إلىٰ التعيّن الشخصي؛ لأنّ انضمام الكلّي إلىٰ الكلّي لا يُفيد التشخّص، غايته صيرورة المجموع كلّياً منحصراً في واحد.

ويُردّ ببعض ما سبق.

خامسها[1]: إنّ العرب لم تترك شيئاً تحتاج إليه في المحاورات إلّا وضعت له اسماً، فكيف تترك خالق الأشياء من دون اسم ؟!

أقول: ولا يخفىٰ بطلانه مما سبق، مع أنّ شدة الحاجة لهذا ممنوع، بل مستحيل كما ستعرف، مع أنّ كثيراً من الأشياء وضعوا لها | اسماً | عامّاً، كأجزاء الروائح وغيرها، مع أنّ كونهم الواضعين يعدّ في حيّز المنع ويبطل، بل الواضع الله أو الرسول ـ كما أوضحناه في «السلّم»[2]، وفقنا الله لإتمامه ـ ولم يُعيّنوا وضعاً لذلك.

ودلّ علىٰ محالية العَلَميّةِ وجوه:

الوجه الأوّل[3]: أنّ معنىٰ الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مُشارِكاً للآخر ـ في المعنىٰ والتركيب ـ | وهو | قائم فيه كما ستعرف.

الوجه الثاني: لو كان علماً لفرد مُعيّن يدلّ عليه مطابقةً [كمفهوم][4] واجب الوجود ـ كما قالوا ـ لم يكن ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ مفيداً للتوحيد، قالوا: لجواز أن يكون لذلك المفهوم فردان أو أكثر في نفس الأمر، ويكون لفظ الجلالة عَلَماً لأحدهما، مع أنهم جعلوا هذه السورة من الأدلة السمعية علىٰ التوحيد[5].

الوجه الثالث[6]: لو لم يكن مشتقاً، بل كان عَلَماً، لم يكن لقوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾[7] معنىً صحيحٌ، لا لما قيل [من][8] أنه يُشعِر بالمكانيّة؛ لأنّ ذلك لا تعلّق له بمباحث الألفاظ، والألفاظ الموهمة للتجسّم في القرآن كثيرة، بل لأنّ الاسم

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب» ج١، ص٥٨.

(٢) أي «سلّم الوصول إلىٰ علم الأُصول» وهو من مصنّفات المؤلف ﵀.

(٣) انظر: «تفسير البيضاوي» ج١، ص٧؛ «حاشية الشهاب» ج١، ص٦٢؛ «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٥.

(٤) في الأصل: «لمفهوم».

(٥) انظر: «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٥، أخذه بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٧٥ ـ ٧٧.

(٧) «الأنعام» الآية: ٣.

(٨) في الأصل: «مع».

الجامد لا يصلح معناه للتقيّد بالظرف ونحوه، فلا يصح أن يُقال: زيدٌ إنسانٌ في الأرض، والطير حيوانٌ في الهواء، والكوكبُ جسمٌ في السماء.

وردّ[1] بأنّ [الأسماء][2] قد يُلاحظ فيها معنىً وصفيّ اشتهر مُسمّاه به، فيتعلق فيه الظرف، كما في قوله:

أسدٌ عليَّ وفي الحروبِ نَعامةٌ فَتْخاءُ تَنفُرُ من صَفيرِ الصافِرِ[3]

لتضمنّه معنىٰ الصائِل أو المقدم، إلّا أنّ كونه حينئذٍ جامداً ممنوع.

الوجه الرابع[4]: إنّ وضع عَلَم شخصي له يدلّ عليه مطابقةً إنّما يكون إذا كان دالاً علىٰ ذاته بمحضها، لا باعتبار أمر آخر، وهذا لا يكون إلّا بعد اكتناهها، وهو مُمتنع علىٰ جميع الخلق، حتىٰ علىٰ النبي ﷺ، وعنهم ﷺ: (إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه أنتم)[5] وقال تعالىٰ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ﴾[6].

قيل[7]: يجوز أن يضع هو لذاته عَلَماً ويعلّمه علىٰ لسان نبي.

قلنا: لو كان لوقع وبلغ، ولم يرد، بل ورد عنه ﷺ: (باسمك المخزون المكنون الحيّ القيوم الذي استأثرت به في علم الغيب عندك)[8] وإن كان اسم كذلك فهو ما استأثر به، مع أنّ هذا الفرض لا يُتصوّر، كيف وهو إنّما ظهر ظهور دلالة، لا ظهور إحاطة؟! فوضع اسم كذا له محال، إلّا أن يقال بإمكان الاكتناه، وهو محال.

أمّا القول بأنه يكفي في [وضع][9] العَلَم التصوّر بوجه فساقط، وإلّا كانت جميع

---

(١) انظر: «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٦.

(٢) في الأصل: «السماء».

(٣) البيت لعمران بن حطان، كما في «الأغاني» ج١٨، ص١١٦، وفيه: «ربداء تجفل» بدل «فتخاء تنفر».

(٤) انظر: «حاشية الشهاب» ج١، ص٦١.

(٥) «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي ص٨٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٧) هو رأي الأشاعرة، انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج١، ص٢٥٨.

(٨) «مهج الدعوات» ص٩١، «بحار الأنوار» ج٨٢، ص٢٣٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٩) في الأصل: «موضع».

الصفات أعلاماً، ولا يقولون به.

الوجه الخامس[1]: وضع عَلَم للذات كذلك يجري مجرىٰ السفه والعبث، وهو محال، إذ الغرض من الوضع هو التفهيم والتفاهم، لكن وضع علَم علىٰ الذات بحيث يُفهم منه المعنىٰ العَلَمي مستحيل، وإحضاره بشخصه في ذهن السامع عند إطلاق اللفظ من المستحيل الذاتي هنا، وما لا سبيل إليه؛ لما عرفت من استحالة اكتناهه وتوهّمه.

وأما القول[2] بتمكّن البشر من وضع عَلَم شخصي هنا، فمن الخيالات الشيطانيّة والأوهام الظُلمانية، كيف وما يُدرك منها لها مفهومات كليّة منحصرة في فرد؟ فيكون اللفظ موضوعاً في الحقيقة لمفهومٍ كلّي، لا لجزئي حقيقي، فلا يكون عَلَماً.

فإن جُعل المفهوم الكلّي آلة للوضع، وجعل الموضوع له الخصوصية التي يصدق عليها هذا المفهوم ـ كما قيل في هذا ونظائره ـ لم يكن عَلَماً، وانتظَم في سلكِ المُضمَرات وأسماء الإشارات، وما هو من ذلك القبيل، وكلامنا هذا مماشاة معهم، وإلّا فهو لا يجري في الواجب، بل هو عنه بمعزل.

الوجه السادس: التعريف الواصل لنا من الله لا يكون بلا واسطة أصلاً، قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً ﴾ الآية[3]. ومعلوم أنّ أقلّ ما يتوقّف عليه الخطاب حجابٌ واحد، هو نسبة المُخاطِب والمُخاطَب ـ بصيغة المفعول ـ وبديهة أنّ الخطاب من أحكام التجلّي، والتجلّي لا يكون إلّا في مظهر، وأحكام التجلّي تابعة للمظاهر وأحوالها، قال علي عليه السلام في النهج: (**لا تُدركه الأوهام بل تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها**)[4]... إلىٰ آخره، وإذا كان لا يصل إلّا بحجاب وهو يقتضي التقييد، فلا مطابقة أصلاً، ولا طريق للوصول له أصلاً، فإن ادّعىٰ أحدٌ الوصول للذات بغير اكتناهٍ مُنِعَ، وإن كان به منع أيضاً، وحشىٰ فاه ناراً.

الوجه السابع[5]: المرادُ من وضع اسمِ الإشارةُ بذكره إلىٰ المسمّىٰ، فلو كان لله بحسب ذاته اسمٌ لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره؛ لتعريف ذلك المسمّىٰ،

---

(١) انظر: «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٦.

(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج١، ص١٠٠. (٣) «الشورىٰ» الآية: ٥١.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «التفسير الكبير» ج١، ص١٠٠؛ أخذه بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

وإذا ثبَت ـ بالاتفاق ـ أنّ أحداً لا يعرف ذات الله علىٰ الحقيقة، لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة، فكان مفقوداً.

الوجه الثامن: هذا الاسم إنّما يكون في ما يُدرَك حسّاً أو يُتصوّر وهماً ويُضبَط عقلاً، والواجب تعالىٰ يمتنع علىٰ الإحساس والتوهّم والتعقّل، فيمتنع عليه هذا الاسم.

الوجه التاسع[1]: هذا الاسم إنّما يكون لدفع المشاركة الجنسية أو النوعية، وهما عليه تعالىٰ محال.

الوجه العاشر: الألفاظ إنّما تدلّ علىٰ ما تشخّص في الأذهان، لا علىٰ ما في الأعيان، ولذا قيل[2]: الألفاظ إنّما تدلّ علىٰ المعاني، وهي أمورٌ ذهنية. ولهذا مَن رأىٰ شبحاً من بعيد وظنّه صخرة يُسمّيه بها، فلو عاين حركته وظنّ أنه طير قال به، وهكذا تتبدل الألفاظ بتبدل المعاني المتصوّرة. ولو دلّت الألفاظ علىٰ الموجود الخارجي لزم كون العالَم قديماً حادثاً، بالنسبة إلىٰ مَن قال: العالَمُ قديمٌ أو حادثٌ. ولا يلزم لو قلنا: إنّما تدلّ علىٰ المعاني الذهنيّة، وما فيه مقيّد حادث. والله تعالىٰ متعالٍ عن الشخصي الذهني كما عرفت، فكيف تكون الألفاظ دالّة علىٰ ذاته بذاته مطابقة، بحكم وضعي أو مفهوم مقيّد بقيد وضعي، أو اصطلاحي؟! كذا قالوا، وكذا علىٰ القول بالوضع للخارج، وما في الذهن تبعٌ.

الوجه الحادي عشر: إنّ المتأمّل المُنصِف يجد أنّ العَلَم من حيث هو ـ حتىٰ اللغوي ـ إنّما وضع للعلامة والتمييز، لا أنه للدلالة علىٰ الذات لا مع اعتبار أصلاً، بل هو للتمييز وللعلامة، فجهة التسمية المناسبة من الاسم للمسمّىٰ ظهور المسمّىٰ، لا الذات نفسها، كزيدٍ مثلاً، فلا تكون الدلالة مطابقة للذات نفسها.

فاتضح أنّ الواجب تعالىٰ ليس له اسم عَلَم دالّ علىٰ الذات مطابقة، وأنه مستحيل عقلاً ونقلاً، وأنّ قول جماعة بالعَلَمية لا وجه له مصحح، فتدبّر. فتعيّن كونه مشتقّاً، كما قال الإمام عليه السلام لهشام.

ثم اختُلِف في اشتقاقه علىٰ أقوال:

فقيل: مِن أَلَهَ ـ كعَبَدَ وزناً، ومعنىً ـ: إلٰهة ـ كعبادة وأُلوهية وأُلوهة ـ بالضم ـ وهو بمعنىٰ

---

(١) انظر: «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٧٧.

(٢) انظر: «شرح الاشارات» ج ١، ص ٢٨؛ «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٧٨.

المألوه، كالكتاب بمعنىٰ المكتوب.

وقيل: اشتقاقه: من: ألهت إلىٰ فلان، بمعنىٰ: سكنت إليه؛ لأنّ القلوب لا تسكُن إلّا إليه، والعقول لا تقف إلّا لديه؛ لأنه غاية الحركات ومنتهىٰ الطلبات ـ لما بُرهن عليه في الحكمة؛ ولأنّ الكمال محبوبٌ لذاته ـ وبه يحصل الاطمئنان ﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾[1].

وقيل: من أَلِهَ ـ بالكسر ـ بمعنىٰ تحيّر؛ لتحيّر العقول فيه.

وقيل: بمعنىٰ سَكَنَ؛ لأنّ الأرواح تسكن إليه والقلوب تطمئن بذكره.

وقيل: من أله بمعنىٰ فزع من أمرٍ نزل عليه، ومن ألهه غيره، إذا أزال فزعه وأجاره؛ لأنّ العابد يفزع إليه، وهو يجيره في الواقع، أو بزعمه الباطل.

وقيل: من أله الفصيل، بمعنىٰ ولع بأمّه، إذ العباد مولعون بذكره.

وقيل: من وِلِهَ ـ بالكسر ـ إذا تحيّر وتخبّط عقله، وكان أصله: ولاه، فَقُلِبَت الواو همزة لثقل كسرتها.

وقيل: أصل لفظ الجلالة: لاهٌ، مصدر لاهَ يَلِيهُ ليهاً ولاهاً، إذا احتجب وارتفع؛ لأنّه سبحانه مُحتجِبٌ عن إدراك الأبصار والبصائر، ومرتفع عن كل شيء، وعمّا لا يليق بعزّ شأنه وعُلوّ سلطانه.

وقيل: مِن «لاهَ» بمعنىٰ ارتفع، وهو مرتفعٌ عن شوائب الممكنات ونقائصها[2].

أقول: وما أجاب به الإمام عليه السلام هشاماً يُحتمل كونه أَلِهَ أو أَلَهَ ـ بالكسر أو الفتح ـ أو بمعنىٰ إله، علىٰ وزن فِعال.

واعلم أنّ المُتّفق[3] عليه أنّ لفظ الجلالة عربيٌّ.

وقيل[4]: سرياني وأصله لاها، فعرّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال الألف واللام

---

(١) «الرعد» الآية: ٢٨.

(٢) لمزيد الاطلاع علىٰ هذه الأقوال، انظر: «التفسير الكبير» ج١، ص١٣٤ ـ ١٣٥؛ «تفسير البيضاوي» ج١، ص٦؛ «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٥؛ «المقام الأسنىٰ في تفسير الأسماء الحسنىٰ» ص٢٤ ـ ٢٥؛ «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٧٧؛ «رسائل الحكمة» ص١٣٩، وقد صححنا بعض الألفاظ علىٰ المصدرين الثاني والثالث.

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج١، ص١٣٧.

(٤) انظر: «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٤؛ «الدر المصون في علم الكتاب المكنون» ج١، ٥٩؛ «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج١، ص٢٥٨، صححناه علىٰ المصدر.

عليه.

وقيل: «هو عربي وأصله إِلَه، حذفت الهمزة وعوّضت عنها الألف واللام، ومن ثم لم يسقطا حال النداء ولا وصلت، تحاشياً عن حذف العوض أو جزئه، وخُصّ القطعُ به لتمحّضِها حينئذٍ في العوضيّة، تحرّزاً عن اجتماع أداتي التعريف»(١).

أقول: فثبت كونه مشتقاً فلا يكون عَلَماً، فإذا انتفت في هذا الاسم ففي غيره بطريق أولىٰ، ولعلّ الذاهب للعلمية توهّمها لمّا وجدَهُ خاصّاً به لا يطلق علىٰ غيره، لكن «الرحمن» كذلك، ولم يقل بعلَميَّته.

الموضع الثاني: * أنّ لهذا الاسم الشريف خواصّ لا توجد في غيره من أسمائه تعالىٰ.

منها: رجوع جميع الأسماء إليه وعدم رجوعه إلىٰ اسمٍ، وقال تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾(٢). وفيه ما فيه.

وكونه لم يُسمَّ ظاهراً أحدٌ به، لا قبل الإسلام ولا بعده.

وأنهم حذفوا ياءً من أوّلِهِ وزادوا ميماً مشدّدة في آخره، فقالوا: اللهمّ، ولم يُفعَل ذلك بغيره.

وأنهم ألزموه عوضاً عن همزته، ولم يُفعَل ذلك بغيره، وأنهم قالوا: يا أَلله، فقطَعوا همزته(٣).

وأنهم جمعوا بين (يا) ـ التي للنداء ـ و (أل)، ولم يُفعَل في غيره أيضاً، إلّا في ضرورة الشعر كقوله:

فَدَيتُكِ يا الّتي تَيَّمتِ قَلبي ... وأنتِ بخيلةٌ بالودِّ عنّي(٤)

وقوله:

---

(١) انظر: «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاءالدين» ص٣٩٤ ـ ٣٩٥، صححناه علىٰ المصدر.

(*) في الأصل: «ثانيها».

(٢) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٣) انظر: «تفسير البيضاوي» ج١، ص٦، وفيه: «والله أصله إله، فحذفت الهمزة وعوّض عنها الألف واللام، ولذلك قيل: يا ألله، بالقطع».

(٤) من الأبيات التي لم يعرف لها قائل ولا ضميمة، انظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف» ج١، ص٣٣٦؛ «خزانة الأدب» ج٢، ص٢٩٣ ـ ٢٩٤، وقد صححناهما علىٰ المصدر الأول.

فَـيا الغُـلامانِ اللـذانِ فَـرّا [إيّاكُما أن تكسِبانِيَ شَـرّا][1]

...إلىٰ آخره.

وتخصيصهم إيّاه بحالة لا تكون لغيره، وهو إدخالهم التاء عليه في قولهم: تالله لأفعلنّ.

وإذا جمعتَ طرفيه وضرَبتَهُ في عدده حصل عدد الأسماء الحسنىٰ مائة إلّا واحداً.

ولم يوجد في الأسماء اسم يبقىٰ ـ بعد حذف حرف، حرف، فحرف ـ منه اسمٌ دال علىٰ الأصل وزيادةٍ غيرُه ﻓ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ﴾ الآية[2] ﴿ وَلَهُ مَا فِي ﴾ الآية[3] و﴿ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾[4].

قوله: ﴿والإله يقتضي مألوهاً﴾.

أقول: لأنه بمعنىٰ إله ـ بأحد المعاني السابقة ـ فلابدّ وأن يكون هنا مألوهاً، إذ العبادة تقتضي عابداً ومعبوداً، إذ هي نسبته، لاكونه إلٰهاً بذاته ومُستحِقّاً لها، فليست نسبته، بل له معنىٰ الألوهية إذ لا مألوه، والألوهية بهذا المعنىٰ مبدأ لها بالمعنىٰ الإضافي، وهذا يدل علىٰ كونه عالماً أيضاً.

قوله: ﴿والاسم غيرُ المسمّىٰ﴾.

أقول: لمّا بيّن التغاير ضمناً قبلُ، وأنّ الاسم مشتقّ من غيره، فبيّن صريحاً المغايرة؛ ليترتّب عليه ما بَعده من قوله: (فمن عبد).

الاسم هل هو عين المسمىٰ أو غيره؟

واعلم أنّ هنا خلافاً مشهوراً في أنّ الاسم هل هو عين المسمّىٰ أو غيره؟! فصريح هذه

---

(١) من الأبيات التي لم يعرف لها قائل ولا ضميمة، انظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف» ج١، ص٣٣٦؛ «خزانة الأدب» ج٢، ص٢٩٣ ـ ٢٩٤، وقد صححناها علىٰ المصدر الأول.

(٢) «المائدة» الآية: ١٢٠. (٣) «النحل» الآية: ٥٢.

(٤) «الاخلاص» الآية: ١.

الرواية ـ وما سيأتي[١] في باب معاني الأسماء واشتقاقها، وفي التوحيد[٢] أيضاً وغيره[٣] ـ أنّ الاسم غير المسمّىٰ.

واختُلف في تحرير محل النّزاع في الاسم الذي هو عينه أو غيره، حتىٰ قال بعضٌ[٤]: إنّ البحث فيه عبثٌ.

ووجّه أنه إن أُريد بالاسم ظاهره ـ وهو معنىٰ الحروف المؤلّفة ـ فلاشك لعاقل أنه غيره، فلا مرية في أنّ لفظ «فرس» ـ مثلاً ـ غير «الحيوان الصاهل»، وكذا لفظ «نار» غير «الجسم المحرق»، وهو مؤلّف من حروف مسموعة مقطّعة حادثة، مختلفة باختلاف الأُمم، إلىٰ غير ذلك من الأدلة الدالّة علىٰ المغايرة.

وإن أُريد به ذات الشيء، كما يُقال مثلاً: الفرسُ مركوبُ زيدٍ ـ مثلاً ـ فهو عبارة عن المسمّىٰ؛ لإرادة الذات حينئذٍ[٥].

وإن أُريد به الصفة ـ كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري ـ انقسم انقسام الصفة عنده إلىٰ: ما هو عين المسمّىٰ، وإلىٰ ما هو غيره، وإلىٰ ما ليس هو ولا غيره. هكذا في تفسير البيضاوي[٦].

وقيل: «إنّه كما قد يُعلم أنّ مراد اللافِظ من الاسم اللفظ تارةً، والمسمّىٰ أُخرىٰ، نحو: زيدٌ كلمةٌ، وعمرو متكلم، فقد لا يعلم إرادته لأحدهما بخصوصه ـ نحو: أحمد، مبارك وخالد ينصرف، وخسرو أعجميٌّ ـ عند عدم قرينة حاليّة أو مقاليّة معيِّنة للمراد، فحينئذٍ فهل يُحمَل الاسم علىٰ اللفظ، أو علىٰ المسمّىٰ؟ فهذا هو محل النزاع بين الفريقين»[٧].

وهو من الضعف بما لا يخفىٰ، كما يظهر لمن سبَرَ حججهم.

قال الرازي: «إنّا استخرجنا لقول من يقول: الاسم نفسُ المُسمّىٰ تأويلاً لطيفاً دقيقاً،

---

(١) «هدي العقول» ج٦، الباب: ١٦، ح٢ وفي «الكافي» ج١، ص١١٤، ح٢.

(٢) «التوحيد» ص٢٢١، ح١٣.

(٣) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٠٣؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص١٥٧، ح٢.

(٤) «التفسير الكبير» ج١، ص٩٥.

(٥) انظر: «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٤، أخذه بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «تفسير البيضاوي» ج١، ص٦، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٤، صححناه علىٰ المصدر.

وبيانه: أنّ الاسم اسم يُطلق علىٰ كل لفظٍ دالّ علىٰ معنىً، من غير دلالة علىٰ زمانٍ معيّن، ولفظ الاسم كذلك، فوجبَ أن يكون لفظُ الاسم اسماً لنفسه، فيكون لفظ الاسم مسمّىً بلفظ الاسم، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمّىٰ».

هذا ما قاله في تصحيح كون الاسم نفس المسمّىٰ، ثم أورد إشكالاً وهو: «كون الاسم اسماً للمسمّىٰ من باب الاسم المضاف، وأحدُ المضافين لابدّ وأن يكون مغايراً للآخر»[١] وها هنا ليس كذلك.

ونظر في الكل الصدرُ الشيرازي: «أمّا في التوجيه: فالاسم ليس موضوعاً لنفسه، إذ كل لفظٍ وُضِع لمفهوم كلّي عقلي، لا للفظ آخر، فبالحقيقة مسمّاه ذلك المعنىٰ الكلي.

نعم، ربما يَصدقُ ذلك المعنىٰ الكلّي علىٰ ألفاظٍ مسموعةٍ، كلفظِ الاسم والفعل والجملة والخبر، وما يجري مجراها، ففي ما نحن فيه لفظُ الاسم موضوع لما ذكره هذا الموجّه، وأحدُ جزئيات ذلك المعنىٰ هو لفظه، وإطلاق العام وإرادة الخاص ليس إلّا علىٰ سبيل التجوّز.

وأمّا الإشكال فمندَفع بأنّ الاضافة بين الشيء ونفسه بحسب المغايرة العقليّة، ممّا لا محذور فيه، كعِلم الجواهر المفارقة بذواتها، فإنّ كون الشيء عالماً بذاته في باب المغايرة ليس أقل من كونه دالّاً علىٰ نفسه»[٢].

أقول: والأمر كذلك، فإنّه لا يخفىٰ أنّ القائل بالعينيّة لا يعني به لفظ الاسم نفسه، بل إمّا المعنىٰ الوضعي والذات، أو الذات، أو اللفظ ومسمّاه الذات.

وقد حكىٰ البيضاوي[٣] و الشارح محمد صالح[٤] وبهاء الدين في العروة الوثقىٰ[٥] عن الأشاعرة القول بأنّ الاسم عين المسمّىٰ، وعن المعتزلة إلىٰ أنه غير المسمّىٰ، ولكن قواعد الاشاعرة تأبىٰ الأوّل، إذ لا يعنون لفظ الحروف المركّبة، والصفات عندهم غير الذات خارجاً، ولكل فردٍ مصدوق آخر غير الأُخرىٰ والذات. هذا في الصفات الذاتية، مثل العِلم والقُدرة.

---

(١) «التفسير الكبير» ج١، ص٩٥، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مفاتيح الغيب» ص٣٢٨، باختلاف بعض الألفاظ، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «تفسير البيضاوي» ج١، ص٦، نحوه. (٤) «شرح المازندراني» ج٣، ص١٣٣؛ ج٤، ص٤.

(٥) «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاءالدين» ص٣٩٤.

أمّا الوجود الخاص بالواجب فنُقل عنه خلاف، أحدها[١]: أنّه زائدٌ وغيرُه أيضاً، إلّا أن يُريد بالاسم الذات، ومعلوم أنّ الذات عين نفسها، مع أنّ [إطلاق الاسم علىٰ الذات][٢] خاصة خلاف المشهور.

وبالجملة فالاسم غير المسمّىٰ، لأنه دالّ، والدال غير المدلول ونقول: اسم الله، واسمه غيرهٌ، وإلّا لما صحّت الإضافة، وكذا ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ ﴾[٣] فالاسم مسبَّح.

ثم ونسبة التنزيه له ـ وكذا وقوع الطلاق واليمين بالاسم ـ لا يدل علىٰ العينية، بل لدلالته علىٰ الذات، فاليمين والتسبيح لها، وأشرق قبسٌ منها علىٰ الدال، وقد عرفت أنّ الدال غير المدلول.

وأمّا القول[٤] بأنّ الاسم إن أُريد به ما دلّ علىٰ ذات متّصفة بصفة ـ وحينئذٍ يكون الاسم عين المسمّىٰ ذاتاً ووجوداً، وغيرهما اعتباراً ومفهوماً، ويُراد منه معنىٰ الصفة حينئذٍ ـ ففيه منعٌ ظاهر نصّاً وعقلاً، إذ لو غايرها اعتباراً غايرها ذاتاً، مع أنه إن لوحظ معنىً كانت غيره حادثة، مع أنّ معنىٰ الاتصافية الدالّة علىٰ قيام شيء بشيء لا يجري في جناب القدس تعالىٰ شأنه.

نعم، الاسم (صفة لموصوفٍ)[٥] كما قال الصادق عليه السلام، وستسمع زيادة، وستسمع أيضاً: (إنّ الأسماء صفاتٌ وصف بها نفسه)[٦]. ومتىٰ اعتبر صفة وموصوف فصفاته غيره، وكمال توحيده نفي الصفات عنه[٧] مطلقاً، فليس في نفس الأمر صفة وموصوف، بل ذاتٌ كاملة بذاتها مجهولة الكُنه.

فإن أُريد بالاسم هذا المعنىٰ ـ وهو الذات نفسها، لا مع اعتبار شيء، إذ كمالها عين ذاتِها، من غير ملاحظةِ [أمرٍ][٨] زائدٍ باعتبار ـ فهو عين المسمّىٰ، إذ منشأ كمال الذات

---

(١) انظر: «المطالب العالية» ج ١، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١؛ «شرح المواقف» ج ٢، ص ١٥٦؛ «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣١٦.

(٢) في الأصل: «اطلاق الذات علىٰ الاسم».

(٣) «الأعلىٰ» الآية: ١.

(٤) انظر: «علم اليقين» ج ١، ص ٩٧.

(٥) «الكافي» ج ١، ص ١١٣، باب حدوث الأسماء، ح ٣، مسنداً عن الإمام الرضا عليه السلام.

(٦) الحديث الثالث من هذا الباب.

(٧) معنىٰ قول أمير المؤمنين عليه السلام: (وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه). «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٨) في الأصل: «ولا».

نفسها بنفسها، ويرجع ـ حينئذٍ ـ إلىٰ القول بأنّ صفاته عين ذاته، وإطلاق العينية بنوع تجوّز، بل لنفي زيادة، وإلّا فالمرجع ليس إلّا إلىٰ القول: ذات أحديّة كاملة بذاتها، غير مكتنهة لا ذاتاً ولا صفة، ولكن إطلاق الاسم علىٰ هذا المعنىٰ غير مشهور.

هذا، والمعروف من قوله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾[1] ـ كما روي عنهم عليهم السلام: (نحن والله الأسماء الحُسنىٰ)[2] ـ أنّ الاسم يطلق علىٰ الذوات الكاملة المخلوقة؛ إذ هو الدال، ومعلوم | أن | دلالة الفعل علىٰ كمال فاعله أقوىٰ وأوثقُ من دلالة القول، فلا مرية ـ حينئذٍ ـ في أنّ اسم الله غيره.

بل لفظ «اسم» و «مسمّىٰ» يدل علىٰ المغايرة قطعاً، سواء أُريد بالاسم اللفظ أو مفهومه أو ذاتٌ مع صفة، إذ ذات الواجب ليست متكثرة بوجه، وإلّا كانت حاصلة من كثرة؛ لتكثر الأسماء، وإن أُريد الذات بأحديّتها فلا اسم ومسمّىٰ، بل ذات أحدية خالصة، إليها انتهت العبارة، وكانت دونها الاشارة، هذا ما يقتضيه النصّ والبرهان.

قوله: ﴿فمن عبدَ الاسم دون المعنىٰ فقد كفر ولم يَعبُد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنىٰ فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنىٰ دون الاسم فذاك التوحيد، أفهِمتَ ياهشام؟ قال: فقلتُ: زِدني﴾.

أقول: لمّا بيّن أنّ الاسم غير المسمّىٰ، وأنّ الأسماء تدل عليه، أراد أن يُبيّن أقسام العبادات وأنّ الحق في أي قسم.

فمن عبد الاسم خاصّة فهو كافر، إذ لا شيء معبود له في نفس الأمر، فما أقامه ونصبه مخلوق.

وأيضاً إذا كان الاسم دالّاً فلا يعبد استقلالاً، وإلّا لم يكن اسماً دالّاً، وكذا مَن عبدهما ضمّ للكفر شركاً، إذ أشرك بعد الكفر، وأدخل قسم عبادته بالتوهّم ـ في عبادة الاسم ـ فإنّها داخلة فيه.

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٢) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٤٥، ح ١١٩؛ «الكافي» ج ١، ص ١٤٤، باب النوادر من كتاب التوحيد، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

كما أنّ المراد بقسم عبادة التوحيد الخالصة في عبادة المعنىٰ: أي الذات [المعنية][١] بهذه الألفاظ بإيقاع اللفظ عليه، أي الأسماء الدالّة عليه، كالحديث السابق، لكن لم يقل هنا: بإيقاعه؛ لدلالة صدر الحديث عليه، بخلاف السابق، فلم يتقدّم ما يدلّ عليه، ومرّ لك في المقدمة تمام الكلام.

فذكر الاسم لدلالته عليه؛ لندائه ووُصْلةً لنا لمناجاته وعبادته، كما بيّن لنا علىٰ لسان نبيه وأمرنا بدعائه بها.

واستفهم الإمام عليه السلام هشاماً عن فهمه، لعلمه به، ليظهر علىٰ لسانه، وليسكن جأشه وليُنبّه علىٰ دقّته، ثم طلب الزيادة، دليلاً منه علىٰ فهم هذا الكلام ودقّته.

قوله: ﴿قال: إنّ لله تسعة وتسعين اسماً. فلو كان الاسم هو المسمّىٰ لكان كلّ اسمٍ منها إلهاً﴾.

أقول: ما تضمنّه هذا الحديث ـ من أنّ لله تسعة وتسعين اسماً ـ قد روته الخاصّة والعامّة.

فرواه الصدوق رحمه الله في التوحيد عن الصادق عليه السلام، عن أبيه محمد بن علي، عن السجاد عليه السلام، عن الشهيد عليه السلام، عن علي عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله: (**إنّ لله تسعة وتسعين اسماً ـ مائة إلّا واحداً ـ مَن أحصاها دخل الجنّة، وهي: الله الإله الواحد الأحد الصمد، الأوّل الآخر، السميع البصير، القدير القاهر، العلي الأعلىٰ، الباقي البديع، البارئ الأكرم، الظاهر الباطن، الحي الحكيم، العليم الحليم، الحفيظ، الحق، الحسيب، الحميد الحفي، الربّ، الرحمٰن الرحيم، الذارئ، الرزّاق، الرقيب، الرؤوف، الرائي السلام، المؤمن المهيمن، العزيز الجبار المتكبّر، السيد، السبّوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو الغفور، الغني، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتّاح، الفالق، القديم، الملِك القدّوس، القوي، القريب، القيّوم، القابض الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولىٰ، المنّان، المحيط، المُبين، المُقيت، المصوّر، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضر، الوتر، النور، الوهّاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفي، الوكيل، الوارِث، البرّ، الباعث، التوّاب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديان،**

---

(١) في الأصل: «المعيّنة».

الشكور، العظيم، اللطيف، الشافي)[١].

وبإسناده عن الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لله عزّ وجلّ تسعة وتسعين اسماً، من دعا الله بها استجاب له، ومَن أحصاها دخل الجنة)[٢].

وروته العامة[٣] بأسانيد مختلفة، باختلاف بعضها لفظاً واستبدال بعض، فيما تضمّنه التفصيل منها، وفي بعضها: (إنّ الله وِترٌ يُحِبُّ الوتر)[٤].

وهنا سؤال وهو أنّ الإحصاء [ما المراد به؟ فليس هو عدّها خاصة، أو مع حفظ الحروف؛ ضرورة أنه][٥] غير كافٍ وقد علّق عليه دخول الجنة؟.

فقال الشيخ الصدوق: «إحصاؤها: هو الإحاطة بها، والوقوف علىٰ معانيها، وليس معنىٰ الإحصاء عدّها»[٦].

ومعلومٌ أنّ الوقوف علىٰ معناها ـ أي عدم تجاوزه وطرحه بل العمل بمقتضاه ـ يقتضي التخلّق بالطبائع والتبرّي من الرذائل.

وحكىٰ ملّا محسن في كتاب المعارف، عن السيد فضل الله الراوندي، في شرح الشهاب: «الإحصاء بمعنىٰ الإطاقة، كما قال عليه السلام: (استقيموا ولن تحصوا)[٧] وقال تعالىٰ: ﴿ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ ﴾[٨] أي لن تطيقوه، وفي الحديث (أنّ لله تبارك وتعالىٰ تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة) ومعناه: من أطاق أن يقتدر بها قدر ما يطيق دخل الجنة».

ونقل فيه عن بعض أهل المعرفة أنّ: «إحصاءها أن يجعلها أسماءً لنفسه، بتحصيل

---

(١) «التوحيد» ص١٩٤، ح٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص١٩٥، ح ٩.

(٣) «صحيح البخاري» ج٢، ص٩٨١، ح٢٥٨٥؛ «سنن ابن ماجة» ج٢، ص١٢٦٩، ح٣٨٦٠، ٣٨٦١؛ «المستدرك علىٰ الصحيحين» ج١، ص١٦ ـ ١٧؛ «السنن الكبرىٰ» ج١٠، ص٤٨، ح١٩٨١٦، ١٩٨١٧.

(٤) «مسند أحمد بن حنبل» ج٢، ص٢٥٨؛ «صحيح مسلم» ج٤، ص١٦٣٨، ح٢٦٧٧؛ «سنن ابن ماجة» ج٢، ص١٢٦٩، ح٣٨٦١؛ «المستدرك علىٰ الصحيحين» ج١، ص١٦، بتفاوت يسير.

(٥) في الأصل: «المراد به فليس هو عدها خاصة ضرورة انه أو مع حفظ الحروف...».

(٦) «التوحيد» ص١٩٥، ذيل ح٩.

(٧) «مسند أحمد بن حنبل» ج٥، ص٢٧٧، ٢٨٢؛ «سنن الدرامي» ج١، ص١٦٨؛ «سنن ابن ماجة» ج١، ص١٠١ ح٢٧٧، ص ١٠٢، ح٢٧٨.

(٨) «المزّمل» الآية: ٢٠.

معانيها فيها بقدر الإمكان، وهذا كقوله ﷺ: (تخلّقوا بأخلاق الله)»[1].

وفي الحقيقة متّفق معنىً، وهو السعي في التخلّق بصفاتها بقدر الإمكان.

فحظّ العبد من الرحمن مثلاً رحمة العبيد والرقّة لهم، فيلطف بهم بالمال ويردّهم عن الغواية بلطف، ولا ينظر لذي العاهة بتكبر، ولا يستطيل علىٰ مَن دونه ولا يطلب التطوّل. ومن القهر مثلاً قهر الأمّارة والظالم ـ ومنع القوي ـ للناس. ومن العليم التخلّق بالعِلم المنقّي للنفس والمخرج لها من القوّة إلىٰ الفعل، [وحقيقة الوجود ملقىً فيه أدلّة عليه تعالىٰ ذاتاً وكملاً].

ولكل واحد جهة غيبية [ولكن][2] لاختلاف المقامات والدرجات يختلف ما يغلب علىٰ كل فردٍ فردٍ، فترىٰ من تغلب عليه كثرة العبادة، وبعضّ الزهد، وبعضّ الإنفاق، وغير ذلك باعتبار غلبة صفة علىٰ أُخرىٰ.

فليجتهد القارئ لها والتالي إلىٰ استكشاف معانيها بالنسبة إلىٰ الله، وليتشرف بها، وليسعَ في تحصيلها والتخلّق بها ما أمكن؛ ليقع في أعلىٰ الدرجات في مراتب التقرّبات، ولا يكن ﴿ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ﴾[3] بل يكرّر حروفها بلسانه الظاهري ولا يتجاوز تراقيه. وستسمع معنىٰ هذه الأسماء بالنسبة إلىٰ الله في الأبواب الآتية متفرّقة، ومنه يظهر معاني الباقي، وسبق لك معنىٰ بعض ذلك.

وذكر **الصدوق** في التوحيد[4] ـ بعد نقله لها ـ معانيها تفصيلاً.

فإن قيل: ما الفائدة في تخصيص العدد بهذا العدد، و[ترتّب][5] الدخول واستجابة الدعوة عليه، مع أنّ أسماء الله تعالىٰ أكثر من تسعة وتسعين، كما ستعرف؟

قلنا: الدخول والاستجابة تحصل من التخلّق والدعاء بأي اسم، وإن لم يكن من هذه، ولكن ما سواها داخل في هذه؛ لجمعها جميع الأسماء، مع أنّ هذه أيضاً يدخل بعضها في بعض، كدخول (الغني) في (المَلِك)، و(الخبير) في (العليم)، وكذا (السميع) و(البصير)، و(الجبّار) و(المتكبر)، و(العظيم) و(الكبير)، وإن كان بينهما فرقٌ ما ـ وإن لم ندركه في الكل ـ باعتبار ما يتصور بمفهوم الاسم، وإن لم يكن في الحقيقة فرق ولا اعتبار؛ وإلّا

---

(١) الكتاب غير متوفّر لدينا، للوقوف علىٰ ما حكاه الكاشاني انظر: «علم اليقين» ج١، ص١٠٢.

(٢) في الأصل: «ولكل».

(٣) «البقرة» الآية: ١٧١.

(٤) «التوحيد» ص١٩٥ ـ ٢١٧.

(٥) في الأصل: «ترتيب».

التأمت حقيقة الواجب مِن كثرة.

أو لأنّ هذه التسعة والتسعين أشهر فخُصّت، أو لكونها وتراً والله يحب الوتر، أو إيماء أيضاً بخروج الواحد من الأسماء وبإضافته تكمل المائة، وهو إشارة إلىٰ ﴿ ق ﴾ الجبل المحيط بالعالم باطناً[1].

وأمّا القول[2] بدخول الجنة واستجابة الدعوة مرتّبان علىٰ هذه دون غيرها فباطل، لا أعرف له وجهاً، يردّه ما دلّ علىٰ أنّ جميع أسمائه عظام، ففرّغ قلبك وادعُ الله بأي اسم يستجاب لك، وكذا عموم: ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾[3] بل باقي الأسماء ممّا دعت به الأئمّة.

أمّا الدليل العقلي الدال علىٰ زيادة الأسماء علىٰ هذا العدد، فستسمعه في باب حدوث الأسماء[4].

وفي **غوالي اللآلئ** لابن أبي جمهور: عن النبي ﷺ أنه قال: **(إنّ لله تعالىٰ أربعة آلاف اسم، ألف لا يعلمها إلّا الله، وألفٌ لا يعلمها إلّا الله والملائكة، وألفٌ لا يعلمها إلّا الله والملائكة والنبيّون، وأمّا الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه ثلاثمائة منها في التوراة، وثلاثمائة في الإنجيل، وثلاثمائة في الزبور، ومائة في القرآن، تسعة وتسعون ظاهرة وواحد مكتوم، مَن أحصاها دخل الجنة)**[5].

ويظهر أيضاً وجه آخر في التخصيص، ظاهرٌ من هذا الحديث.

وفي دعاء علي عليه السلام المشهور بدعاء كميل: **(وبأسمائك التي مَلأت أركانَ كُلِّ شَيء)**[6] وفي دعاء الجوشن[7] وسائر كتب الدعاء أسماءٌ أُخر غير المشهورة.

هذا وغير خفي من النصّ إطلاق الأسماء علىٰ الذوات النورية، وذلك مصطلح عليه عند المُتألِّهين أيضاً: أنّ الاسم هو الدال، فكما اللفظ دال، فكذا الموجود علىٰ درجاته، بل دلالته علىٰ الله أقوىٰ، فكل موجود ـ حتىٰ الذرة ـ بمنزلة كلام صادر عنه، دالّ عليه.

---

(١) انظر «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ٢٧٢، ٣٣١، نحوه.

(٢) انظر «علم اليقين» ج ١، ص ١٠٠.

(٣) «غافر» الآية: ٦٠.

(٤) «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٥.

(٥) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «مصباح المتهجّد» ص ٧٧٥.

(٧) «البلد الأمين» ص ٤٠٢.

وفـي كـلِ شـيء له آيـةٌ تدلُ عـلىٰ أنـهُ الواحـدُ[١]

وأنه موجود وأنه عالم وأنه قادر، إلىٰ باقي صفاته، وكذلك تدلّ علىٰ تنزيهه؛ لاستحالة قيام أثر المصنوع في صانعه.

وروي عنهم عليهم السلام في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[٢] قالوا: (نحن والله الأسماء الحسنىٰ التي لايقبل الله عملاً من العباد إلّا بمعرفتنا)[٣].

وفي الأدعية عنهم عليهم السلام: (أعوذ بكلمات الله التامات)[٤] وقال تعالىٰ: ﴿ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾[٥].

كيف والممكنات مظاهر تجلّيه وإيجاده، فتكون كلمات وأسماءً أيضاً؛ ولذا شُرّف واختصّ آدم عليه السلام بمعرفة الأسماء ـ أي الحقائق ـ إذ الإنسان جامع للصور؛ فيدل عليه بطرق.

والإنسان الكامل مظهر لجميع الصفات والأسماء، فلا يعرف الله إلّا بواسطتهم، وكيف لا يكون الموجود كلمة واسماً والمظهر وما فيه الظهور شيء واحد؟ وأصل الوجود إنّما هو بـ ﴿ كُنْ ﴾ لا غير، وليس في مبدأ الايجاد ﴿ كُنْ ﴾، بل يُعبّر عنها ـ عن الكلمة الوجودية الإبداعية ـ بغير نُطق ولا صوت ولا فكر، مع أنّ دلالة الفعل أقوىٰ وأشد من اللفظ، بل اللفظ يفتقر له، ولا عكس.

وقال تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ ﴾ الآية[٦] (سبحانك تعرّفتَ إليّ في كل شيء فما جهلتُك في شيء)[٧] وقال عليه السلام: (ما رأيتُ شيئاً إلّا ورأيت الله قبله)[٨].

وحينئذٍ لا أظنّك ترتاب في أنّ أسماء الله تعالىٰ كثيرة لا تتناهىٰ، إذ لا انقطاع لجوده ومدده

---

(١) «ديوان أبي العتاهية» ص١٢٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٣) «تفسير العياشي» ج٢، ص٤٥، ح١١٩؛ «الكافي» ج١، ص١٤٤، باب النوادر من جوامع التوحيد، ح٤؛ «التفسير الصافي» ج٢، ص٢٥٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «بحار الأنوار» ج٩٤، ص١٧٤.

(٥) «النساء» الآية: ١٧١.

(٦) «فصّلت» الآية: ٥٣.

(٧) «إقبال الأعمال» ص٦٦٢، وفيه: (تعرّفت لكلّ شيء فما جهلك شيء، وأنت الذي تعرّفت إليّ في كلّ شيء فرأيتك ظاهراً في كلّ شيء).

(٨) «علم اليقين» ج١، ص٤٩.

﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾[١] ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ ﴾[٢].

وإن أردت معرفة |ما| للذكر بأسمائه من شروط، وما لها من أوفاق حرفيّة، وكيفيّات الذكر على مراتب الجفر وغيره، فراجعه في موضعه من كتاب شمس المعارف[٣] والكفعمي[٤] وغيرهما.

ولكنّي أقول لك: طهّر قلبك وادع بأيّ اسم ـ بعد أن تعرف المعبود، وتخرجه من الحدّين ـ تُعْطَ، واعتقد الإجابة في دعائك بأيّ اسم.

تنبيه: لمّا ظهر لك من أنّ أسماءه تُطلق على الموجودات أيضاً، فهذه الألفاظ أسماء الأسماء أيضاً، ويدل على إطلاقها على الموجود أيضاً ما ستسمعه في باب حدوث الأسماء.

وفي الأدعية: (وبالاسم الذي خلقت به الظلمة، وبالاسم الذي خلقت به النور)[٥] (وبالاسم الذي خلقت به الكواكب)[٦] ومثل ذلك كثير.

وبالجملة هي ملأت أركان كل شيء، كيف وقد قال علي عليه السلام: (الاسم مادلّ على المسمّى)[٧]، فكلّما اشتدت وقويت دلالته وازداد فيها جامعيّة ازداد دلالة، مثلاً: إسرافيل مظهر المُحيي، وعزرائيل المميت، وكذا الباقي، والإنسان الكامل مظهر الكل، قالوا عليهم السلام: (نحن محالّ صفات الله)[٨] وقال: (نحن محالّ مشيئة الله)[٩]؛ ولذا نسب محمد صلى الله عليه وآله للاسم الجامع.

فظهر لك عدم الحصر عقلاً ونقلاً، |لا| كما قيل: إنّها غير محصورة لعدم [التوقيف][١٠]، فسيظهر لك أنّ أسماءه تعالى توقيفيّة، ولا يجوز إطلاق لفظ عليه ولا نداؤه به ما لم يرد به إذنٌ خاص، عقلاً ونقلاً.

---

(١) «المدّثّر» الآية: ٣١. (٢) «النحل» الآية: ٩٦.

(٣) «شمس المعارف الكبرى» ص١٥٩ ومابعدها. (٤) «المصباح» ص٤١٩، ومابعدها، الفصل: ٣٢.

(٥) «إقبال الأعمال» ص٧٤٥، «بحار الأنوار» ج٨٨، ص٧١، الدعاء: ٣، بتفاوت.

(٦) «البلد الأمين» ص٤١٣؛ «بحار الأنوار» ج٩٠، ص٢٥٦، الدعاء ١، وفيه: «وأسألك باسمك الذي خلقت به النجوم».

(٧) «مناقب آل أبي طالب» ج٢، ص٥٧؛ «بحار الأنوار» ج٤٠، ص١٦٢، وفيه: (فالاسم ما أنبأ عن المسمّى).

(٨) و(٩) لم نعثر عليهما بهذا اللفظ، وفي «بحار الأنوار» ج٩٧، ص٣٤٨، ح٣٤، ما لفظه: (السلام عليك ياحافظ سرّ الله، وممضي حكم الله، ومجلّي إرادة الله، وموضع مشية الله).

(١٠) في الأصل: «التوقف».

ثم استدلّ الإمام عليه السلام لهشام علىٰ أنّ الاسم غير المُسمّىٰ ـ سواء فسّر باللفظ أو المفهوم أو الدال ـ بأنّ لله هذا العدد من الأسماء، كما لا شكّ فيه، وتجدها متغايرة بوجهٍ ما، فلو كان الاسم عيناً والمسمّىٰ هو الإله كان كل واحد منها إلٰهاً، فيكون الواجب إمّا متعدّداً خارجاً، أو مُلتئِماً من أشياء، فتكون الأجزاء أيضاً آلهة، إذ المجموع المُلتئِم إله، وهو لا يتحصّل، ويحصل من الحادث، وعلىٰ كل تقديرٍ يلزم تعدّد الآلهة، وهو غير جائز عقلاً ونقلاً.

وفي شرح محمد صالح: «لا يُقال المسمّىٰ بهذه الأسماء إله، فلو كان المسمّىٰ متعدداً لزم تعدد الإله، وإن لم تكن الأسماء نفسه، وإن كان واحداً لزم ـ علىٰ تقدير أن تكون الأسماء نفسه ـ اتّحاد تلك الأسماء لا تعدد الإله؛ لأنّا نقول: اتحاد تلك الأسماء المختلفة المتغايرة أيضاً باطلٌ، علىٰ أنّ اتّحادها ممّا لا يُعقل؛ فلذلك جعل اللازم تعدد الإله»[1] انتهىٰ.

تتمة: بقي شيء، هو أنّ هذه الأسماء متغايرة، وإلّا لما كان لقوله عليه السلام: (لكان كل اسم منها إلٰهاً) معنىً، ولكن معنىٰ كل واحدٍ معنىٰ الباقي، والمغايرة [ظاهرية][2] وهي أسماء الله، والله أحديّ من كل وجهٍ، فمن أين نشاهد التعدد؟! ولما كانت الأسماء تنقسم إلىٰ أسماء ذاتٍ وإضافةٍ وأفعال.

قلنا: أمّا التضادّ في أسمائه فغير واقع، وأمّا رجوعها لصفة واحدةٍ فظاهرٌ، وأمّا سبب التكثّر فليس كما قيل[3]: إنّ الصفات غير الذات ذهناً [وعينها][4] خارجاً ـ ويصحّ إطلاق الأمور المتغايرة ذهناً علىٰ وجه أمرٍ أحديّ خارجاً ـ ولا | في | أنّ للواجب جهات تختلف بحسبها الأسماء.

مثلاً إذا أُخذ من حيث قهره للكل: قاهر، ومن حيث علمه بكل شيء: عالمٌ، وباعتبار تخصيصه الإيجاد بوقت دون آخر: مُريد، وهكذا فإنّه تعالىٰ أحديّ الذات والمعنىٰ، وليس بمنقسم بوجهٍ أصلاً، كما سبق في الباب الأوّل وسيأتي، ولا يجري ذلك في الواجب، نعم هو في الممكن المُلتئِم من أشياء متعدّدة، كالإنسان الصادق عليه الحيوان والناطق

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص١٣٨ - ١٣٩. (٢) في الأصل: «ظاهرة».

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٦، ص١٤٥ ـ ١٤٨؛ «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٨٠؛ «أُصول المعارف» ص٢٥. (٤) في الأصل: «وغيبا».

والحسّاس والمتحرّك وغير ذلك، وليس الواجب محل [الانتزاع، وغير متصور في ذاته][١] مبدؤه، فلا يجري فيه ذلك، والصفات الاعتبارية وكلّ ما يعتبر العقل فليس عين الذات بوجهٍ.

وحيثية علمه وقدرته وسمعه وبصره وغير ذلك، باعتبار الذات الأحديّة، منشؤها منها، شيء واحد بلا فرق بوجه، لكونه أحديّ الذات والمعنىٰ.

فالتعدّد والتكثّر إنّما هو بحسب ما بيّن الشارع لنا ودلّنا عليه، من الأدلّة الدالّة علىٰ ذاته وكماله المختلف الدلالة، ولتركّبه، وتركّب الدليل لا يدلّ علىٰ تركّب المدلول، إذ ليس هذا الدليل بمفيد الاكتناه كالحدّ، حتىٰ يلزم منه ذلك.

وقد أشرنا لك أنّ الظهور والمظهور واحدٌ، يعبّر عنه ـ بوجه ـ باسم غير الأوّل، بحسب الإقبال والإدبار، مثلاً العقل في جهة الإقبال مقام البديع الجامع، وهكذا في المراتب الإقباليّة والإدباريّة.

فمنشأ التعدّد من جهة المراتب، مع أنها مرتبطة، أمّا بجهة الذات بحقيقتها فلا، بل هي أحديّة خالصة مطلقاً، يُدلّ عليها بهذه الأسماء وتُحمَل عليها لذلك، وقيامها بها قيام صدور لا كالحمل المتعارف اللغوي، سواء كان | حملَ | مواطاةٍ أو اشتقاقٍ، وجميع الاعتبار والأدلّة غير الذات، وإن كانت مراتبَ ظهورٍ وتجلّيات، إذ للجمال جمال، وهكذا، وستأتيك زيادة في باب الصفات[٢] إن شاء الله تعالىٰ.

وأجاب بعض الفضلاء: بـ«أنّ الاسم قد يكون دالاً علىٰ الذات باعتبار جميع المعاني الذاتية ـ سواء كان بسيطاً أو مركّباً ـ كلفظ الله وزيد علماً.

وقد يكون دالاً علىٰ الذات باعتبار هيئة إضافية غير متمكنة في الذات، كالكريم مثلاً.

وقد يكون دالاّ عليها باعتبار سلب شيء عنها، كالفقير، فإن إطلاقه علىٰ زيد باعتبار أنه لا مال له، [وكالصمد ـ إن فُسّر بأنه غير المفتقر للغير ـ فيكون من الصفات السلبية][٣].

وقد يكون دالاّ علىٰ بعض ذاتيات الشيء كالجسم لزيدٍ، أو الحيوان أو الناطق مثلاً.

وقد يكون دالاّ علىٰ معنىً عرضيّ متمكّن في الذات، كالأبيض لزيدٍ مثلاً.

---

(١) في الأصل: «الانتزال وغير منصوب في ذلة».
(٢) «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٢، ١٣.
(٣) ليست في المصدر.

وقد يكون دالّاً علىٰ معنىً عرضيّ هو هيئة متمكنة في الذات أيضاً، إلّا أنّ تلك الهيئة لها تعلّق بشيء آخر، كالعالم فإنه إنما اطلق عليه لقيام العلم بذاته، والفرق بينه وبين الأبيض أنّ العلم له تعلّق بشيء آخر وهو المعلوم، إذ لابدّ للعلم من معلوم، بخلاف الأبيض؛ فإنه إنما يحتاج إلىٰ محلّ يقوم به خاصة ولا يحتاج إلىٰ شيء آخر.

فهذه أقسام ستّة حاصرة لمدار الاسم وكيفيّة تعلّقه بالمسمّىٰ، وبعضها يدلّ علىٰ تحقّق كثرة في الذات الموصوفة بها، وبعضها لا يدلّ عليها.

فالثلاثة الأُول بهذا المعنىٰ، والثلاثة الباقية بالمعنىٰ الأوّل، وأسماء الله تعالىٰ من الأقسام الثلاثة الأُولىٰ خاصة»[1].

أقول: فارتفع المحذور اللازم من تكثّرها مع أحديّة الذات الواجبة، إلّا أن [جَعْلَه][2] من أسمائه ما يدلّ علىٰ هيئة إضافية غير متمكّنة، فيه ما لا يخفىٰ كما ستعرف، إذ لا تقوم به الهيئات ولا تعرض للذات.

وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ، فإنّه أثبت فيه الصفات السلبية، فإنّها إنّما أُطلقت عليه بحسب ما يعتمله الوهم من المحسوس، وحكمه منفيّ عنه، وهو عائد إلىٰ سلب النقائص التي يجمعها سلب الإمكان، إلّا أنّ إطلاق الاسم باعتبار صفة أو كلّها، هل جميع الصفات ترجع لشيء واحد أو باعتبارات، وهي حينئذٍ خارجة عن الذات، أو تختلف بحسبها الذات؟

لابدّ من القطع بعدم الاختلاف، وأنّ حقيقة الكمال شيء واحد هو عين الوجود الواجبي بالنسبة له، واختلاف الاعتبار، أي اعتبار [العقل][3] لمظاهر الذات، الذي هو مظاهر الصفات أيضاً، واختلافها إحاطة، وهذه غيره تعالىٰ ذهناً وخارجاً، سوىٰ الذات، معلولٌ للذات، فيرجع إلىٰ ما قلناه.

ولا تعرض للذات الواجبة أيضاً نسب متكثّرة، بل [نسبة][4] واحدة صدوريّة، هي قيام المعلول بالعلّة الواجبة، وإن نظرت إليها باعتبار تكثّر مراتب الوجود التقييدية رأيت النسب والوسائط متكثّرة، وكلّ ذلك وراء الذات الأحديّة.

---

(١) «المجلي» طبعة حجرية ص١٩٨ ـ ١٩٩، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «يجعل».

(٣) في الأصل: «الفعل».

(٤) في الأصل: «نسبته».

قوله: ﴿ولكنّ الله معنىً يُدَلُّ عليه بهذه الأسماء، وكلُّها غَيْرُهُ﴾.

أقول: لمّا بيّن أنّ الذات أحديّة لا يجوز فيها التعدّد بوجهٍ ـ والاسم غير المسمّىٰ ـ بيّن أنّ الاسم يدل علىٰ المعنىٰ، أي الذات الأحديّة الخالصة التي لا تركيب فيها بوجه أو اعتبار، كما تدلّ عليه تعالىٰ سائر الموجودات بأسرها.

ومعلوم بديهةً أنّ الدال غير المدلول، فللّه الأسماء الحسنىٰ، كما أنّ له ما في السّماوات وما في الأرض، وكذا اختلاف الدال لا يدلّ علىٰ اختلاف المدلول كما عرفت، وأين الأثر من الغاية؟!

فتبيّن أنّ الأسماء غير الذات، و(الأسماء صفاتٌ وَصَفَ بها نفسه)[1]، وقال الصادق عليه السلام: (الاسم صفة لموصوف)[2]. فأخلىٰ رتبة الربوبية عن الصفات، ولكن لا نفي تعطيل، ولكن نفي المغايرة بوجه أصلاً، وحينئذٍ يقتضي ذلك أن يكون لا صفة وموصوف، وهو كمال التوحيد والإخلاص، كما قال علي[3] عليه السلام.

قوله: ﴿ياهشام، الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمُحرِق﴾.

أقول: دليلٌ من طريق الموعظة بيّنه لهشام؛ لتقوىٰ به نفسه ويقهر به غيره، فإنّ المأكول المراد به الذوات لا الخبز ـ مثلاً ـ ولا مفهومه، وهما غيره.

نعم، هما دالّان علىٰ الذات؛ للطلب والشراء وغير ذلك، وكذا البيان في الماء والمشروب، الذي هو المدلول، وكذا لفظ النار والمحرق العنصري الذي هو المسمّىٰ، فاتضح أنّ حقيقة الذات مغايرة للفظ الاسم والمفهوم أيضاً.

قوله: ﴿أفَهِمتَ ياهشامُ فهماً تَدفَعُ به وتُناضِلُ به أعداءنا، والمتَّخذين مع الله جلّ وعزّ غَيرَهُ؟ قلت: نعم، قال: فقال: نفعك الله به وثبّتكَ ياهشام. قال

---

(١) انظر الحديث الثالث من هذا الباب.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١١٣، باب حدوث الأسماء، ح ٣؛ «التوحيد» ص ١٩٢، ح ٥، والحديث مسند إلىٰ الإمام الرضا عليه السلام، وفيها: ... سألته عن الاسم ما هو؟ قال: (صفة لموصوف).

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، وفيها: (وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه).

هشام: فوالله ما قَهَرني أحدٌ في التوحيد، حتىٰ قُمتُ مقامي هذا ﴾.

أقول: قال محمد صادق في شرح الحديث: «قوله: (والاسم غير المسمّىٰ) لأنّ كل اسم مخلوق معلول لله تعالىٰ ـ الذي هو المسمّىٰ ـ ومغاير لعلّته؛ لتحقق الاثنينيّة بين العلّة والمعلول، والاسم إذا كان غير المسمّىٰ ـ وإن كان من وجه عند الأقدمين ـ فلا يليق بالمعبودية؛ لأنّه إذا كان غير علّته ولو كان من وجه، فلا يخلو من أنّ هذا الوجه إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، ولو كان الأوّل يلزم تعدّد الواجب، وهو باطل بالأدلّة القاطعة للتوحيد، فيجب أن يكون ممكناً، والممكن لا يُعبد.

وأيضاً ثبت في موضعه أنّ كل ممكن ليس متحقّقاً بالذات، بل هو متحقق بالعرض وبواسطة الوجود الواجب، فكلّ ممكن في حدّ ذاته لا شيء، فلو عُبِد لزم عبادة المعدوم في حدّ ذاته».

أقول: أمّا كون الاسم غير المسمّىٰ ـ أي غير الذات مطلقاً، ولا ذكر له معها بوجه ـ فعرفته. وإن أردت بالمسمّىٰ المثل والصفة الدالّة علىٰ الدال، فالاسم عينها، وإن أردت به المفهوم فغيرها، وكذا اللفظ.

ومراده بالمسمّىٰ: الذات ـ هنا وقبل ـ والاسم غيرها من كل وجه، ولا يجري فيها التفاوت والجهة.

فقوله: «غيرها من وجه»[١] خطأ، ولكنه مفرّع علىٰ اعتبارية التعيّن، والشؤون شؤون الذات، ولا وجود لغيرها، والاسم هي* مع التعيّن، وبمراعاة التعيّن غيرها، وبمراعاة الذات عينه، إذ لا وجود لغيرها في نفس الأمر، وهو ضلال مفرّع علىٰ وحدة الوجود.

وإذا كان المعلول غير العلّة من وجهٍ فيكون عينها من وجهٍ ـ كما زعم ـ يلزمه جواز عبادته من هذا الوجه، بل لا وجود له غير وجود علّته، وهو قائلٌ بالرابطة والمناسبة، فتصح عبادته وهي عبادة العلّة.

قوله: «وأيضاً ثبت في موضعه»... إلىٰ آخره، ظاهره صحيح، لكن ليس كما يُريد منه من أنه لا وجود له أصلاً ـ وهو في نفس الأمر علّته ـ بل له وجود في نفس الأمر محقق، غير علّته، مغايرة صفة لا مغايرة عزلة، ولا غنىٰ له عنها ولا بقاء إلّا بإبقائه لها، فليس له من

---

(١) أي معنىٰ قوله: «إذا كان غير المسمّىٰ وإن كان من وجه».

(*) يعني الذات.

نفسه شيء؛ لأجل التعبير، لنفي الاقتضاء الذاتي مطلقاً، لا أنّ له من ذاته لا شيء، وإلّا كان له منها اقتضاء، فتدبّر.

قال: «ثم نقول: مابه التغاير في كل معلول من التعيّنات، إمّا أن يكون متحقّقاً بذاته أو بالواجب، وثبت أنّ ما بالذات منحصرٌ في وجود الله، فيكون تحققه وثبوته بالواجب، وقائماً به قيام الظل بذي الظل، فيكون موجوداً بالعرض، ويكون بالذاتِ: [الأشياءُ] ـ ووجود الممكن باعتبار اشتماله علىٰ ذلك ليس موجوداً بالذات، بل موجود بالعرض ـ لا شيء، فمن عبد الاسم الممكن فعبد اللّاشيء، وهو باطل».

أقول: إذا كان تحققه وثبوته بالواجب، أي بذاته، فوجوده في نفس الأمر ـ بترك ملاحظة التعيّن ـ وجود الله، بناءً علىٰ أصله، ولقوله: «وقائماً به قيام الظل»... إلىٰ آخره، والعبودية موهومة، ووجوده عرضي بتعيّن الذات، بها تصحّ عبادته وتكون له في نفس الأمر، وتكون عبادة الممكن عبادة الواجب، هذا علىٰ قواعده التي هي قواعد أهل التصوّف والضلال.

قال: «وقوله عليه السلام: (فلو كان كل اسم هو المسمّىٰ لكان كل اسم منها إلٰهاً)؛ لأنّ المسمّىٰ هو الوجود من حيث إنّه وجود، والاسم هو المسمّىٰ مع إضافة التعيّنات، فالمجموع من المزيد والمزيد عليه غير المسمّىٰ؛ لأنّ الشيءَ مع غيرِه غيرُ هذا الشيء، فكل اسم مخلوق؛ لأنّ غير الله تعالىٰ مخلوق ولا واسطة بينهما، فكل اسم غيرٍ غيرُ المُسمّىٰ، فإن عبد يلزم أن يتعدد المعبود الإلٰه، والتعدد باطل».

أقول: إذا قلت قبل: إنّه غيره من وجه، وعينه من وجه، لا يلزم أن يكون [كل][1] اسم إلٰهاً مطلقاً، بل من وجه، ولا يراعىٰ.

وأيضاً عنده التعيّنات والتعددات اعتبارية ظاهرة، وليس غيره تعالىٰ ـ وهو نفس شؤونه ـ فتعبد، ولا يوجب ذلك التعدد في نفس الأمر، فإن أوجبه حصل التعدد الأمري وبطلت قواعده.

وقوله: «غير الله مخلوق» يُبطل قوله بالأعيان والصور العلميّة القديمة وهي غيره، وهذا منه يُثبت الواسطة التي نفاها هنا، وهذا كلام الضلال متناقض.

قال: «وقال عليه السلام: (ولكن الله معنىً) أي مسمّىٰ الاسم، لا المعنىٰ من منطوق الاسم؛ لأنّ المعنىٰ المنطوق من كل اسمٍ هو الوجود مع الذي غير مفهوم الوجود، والشيء مع غيره

---

(١) في الأصل: «لكل».

غير الشيء، فمعنىٰ المنطوق من كل اسم مغاير لمعنىٰ المنطوق من كل اسم آخر، فلو عبد المعاني يلزم أن يقول بالآلهة، وهو باطل.

فمعنىٰ كل اسم مغاير لمعنىٰ الاسم الآخر، كمغايرة معنىٰ الخبز لمعنىٰ الماء، ومعنىٰ الثوب من معنىٰ النار.

والمراد من المعنىٰ الذي يعبد: هو المسمّىٰ المُطلق ـ من الإطلاق والتقييد ـ سواءً اعتبر ذلك المطلق في حدّ ذاته أو في إحاطته بما سواه، بشرط أخذ المُحاط خارجاً عن ذاته، شرطاً للإحاطة، وبالجملة: ما سواه تعالىٰ ليس معبوداً».

أقول: ما فيه من المفاسد ـ خصوصاً في أواخره ـ ظاهرة من البحث معه في نظائرها قبلُ، ويأتي إن شاء الله.

واعلم أنّ المصنف ﷺ ذكر هذا الحديث هنا، وسيأتي في باب معاني الأسماء واشتقاقها[1]، بلا فرق سنداً ومتناً.

وفي بعض النسخ: (حين قمتُ) بدل (حتىٰ).

و[المناقلة][2]: المحادثة، بأن تُحدّثه ويحدّثك[3].

والمناضلة: المراماة، يقال: تناضل فلان مع فلان، إذا تكلّم معه ورمىٰ عنه كلامه، وحاجج العدو ورماه وذبّ عنه، من نَضَلَهُ نَضْلاً غَلَبه، وانتضلوا وتناضلوا: رموا للسبق[4].

والإلحاد[5] ـ في الأصل ـ: «الميل والعدول عن الشيء»[6]، ثم غلب استعمالاً في العدول عن الحق.

والكتاب والسنة مصرّحان بثواب المناظرة وكسر حجج الباطل، وأنها من أعظم الجهاد، خصوصاً زمن الغيبة، وفيها من الحكم والثواب [ما] لا يحصىٰ، كما يدل عليه أحاديث الاحتجاج وتفسير العسكري[7] عليه السلام وغيرهما، ووجهه ظاهر، لكنه مشروط

---

(١) «هدي العقول» ج٦، الباب: ١٦، ح٢، وفي: «الكافي» ج١، ص١١٤، ح٢؛ باختلاف متناً.

(٢) في الأصل: «المناضلة».

(٣) انظر: «الصحاح» ج٥، ص١٨٣٤، «نقل».

(٤) «لسان العرب» ج١٤، ص١٨١.

(٥) في أكثر نسخ الكافي: (والملحدين) بدل: (والمتخذين)، والظاهر أن المؤلف ﷺ قد أشار إلىٰ ذلك أثناء قوله أعلاه: «وفي بعض النسخ (حين قمتُ) بدل: (حتىٰ)» غير أن الناسخ أسقط عبارةَ المؤلف سهواً.

(٦) «لسان العرب» ج١٢، ص٢٤٧، «لحد».

(٧) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٥٢٨، ح٣٢٢.

بشروط للعالم بها العارف، وإلّا فما يُدخله من الوهن علىٰ الدين والضعفاء أكثر من نفعه بكثير، بل لا نفع له، وليس هنا موضع بسط ذلك.

❏ الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾

قوله: ﴿عن عبد الرحمن بن أبي نجران، قال: كتبتُ إلىٰ أبيجعفر عليه السلام ـ أو قُلتُ له ـ: جعلني الله فداك، نعبد الرحمن الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ قال: فقال: إنّ من عبد الاسم دون المسمّىٰ بالأسماء [فقد][1] أشرك وكفر وجحد، ولم يعبد شيئاً، بل اعبد الله الواحد الأحد الصمد المُسمّىٰ بهذه الأسماء دون الأسماء، إنّ الأسماء صفاتٌ وصفَ بها نفسه﴾.

أقول: لمّا كان جوابه محتملاً وجوهاً بعضها صحيح ـ وسبق بيانُها أجمع، والإمام عارف بذلك ولا يجمل البيان، بل يوضّحه ـ قال: (**من عبد الاسم دون المسمّىٰ بالأسماء أشرك وكفر وجحد**)، وفيما سبق: (فقد كفر)، والشرك مفرّع عليه، ولم يذكر له باقي الوجوه الثلاثة الباطلة السابقة؛ إمّا لعلمه بقدمها منه، أو للدلالة عليها بالمذكور.

فإذا بطلت عبادة الاسم دون المسمّىٰ ـ فهو ليس محل عبادة ـ فلا تجوز أيضاً مع المسمّىٰ، وعبادته بالتوهّم أو بغير الجهة السابقة معلومٌ بُطلانها من قوله: (بل اعبد الله)... إلىٰ آخره، فليست تلك كذلك، فتضمّن الوجوه الأربعة السابقة.

وقوله عليه السلام أخيراً: (**إنّ الأسماء صفاتٌ وصف**)... إلىٰ آخره، بيان لعلّة ذلك وبرهانه وهو أنه إذ الأسماء صفاتٌ وصف بها نفسه فلا تعبد؛ لأنّها صفة، وإنّما يُعبد الموصوف بها، فهي غيره، وغيره حادث وأثره، فلا يكون مؤثراً في مقامه ورتبته، واشتقاق الأسماء والصفات من فعله، فلا تصل لرتبة المعبودية ولا تستحقّها، ويُطلق علىٰ الاسم الصفة؛ لاشتماله عليها وللدلالة وباعتبار المقابلة، والاسم مادلّ علىٰ الذات مع صفة، أو قل: باعتبار ظهورها، وظهورها بفعله، والصفة مادلّت علىٰ المعنىٰ والفعل خاصة، كعالم وعلم، وقادر وقدرة، وقائم وقيام، وسيأتي بسط ذلك في باب الأسماء إن شاء الله.

---

(١) ليست في المصدر.

وأردف الإمامُ عليه السلام الواحدَ بالأحد؛ لبيان المراد منه، فإنّ الأحد ما لاكثرة فيه بوجه، ولا ذكر لغيره معه حتىٰ اعتباراً، لا بنفي ولا إثبات. والواحد للمعلول الأوّل المخلوق، وهو مثلث، لكن لغلبة ظهور الوحدة وبساطته بالنسبة لمن دونه كان واحداً، وهو دالّ علىٰ الأحد، هذا بحسب أصل الوضع.

وإذا أُطلق وأُريد به الأحد فلابدّ من قرينة دالّة، وهي هنا ظاهرة في اللفظ، وقول الملا[1] وأشباهه[2]: إنّ الواحد عبارة عن تعيّن الذات وتجلّيها الأزلي نفسها لنفسها ـ ومنه تكوّنت الكائنات وهو تجلّي الأسماء والصفات قديماً ـ باطل، وسيأتي الكلام علىٰ ذلك في المجلّد اللّاحق، وفي باب الأسماء إن شاء الله تعالىٰ.

وعرف من قوله عليه السلام: (إن الأسماء)... إلىٰ آخره، أنّ الاسم لا يكون عين المسمّىٰ والذات، ولا الصفة عين الموصوف، وإلّا فلا اسم ولا صفة، وهو خُلْف. نعم يكونان عين المسمّىٰ بوجهٍ، إن أُريد بالمسمّىٰ العنوان الدال علىٰ الذات، وهو مبدأ التسمية والمناسب للأسماء، وهو حادث دالّ وبوجه آخر منه، أمّا بالذات فلا ذكر لغيرها معها بوجه مطلقاً، كما سبق مكرراً.

قال محمد صادق في شرح الحديث: «فرّق الأقدمون بين الاسم والصفة، وقالوا: الاسم هو مجموع مفهومي الوجود مع تعيّن، والصفة هي التعيّن، وقد أطلقوا كلّاً منهما مرادفاً للآخر، وقالوا: كلٌّ من الاسم والصفة مخلوقٌ، والواجب هو المسمّىٰ الذي قد عرفت المراد منه، وعبّروا عنه بالمعنىٰ، أي المقصود من الصفة أو الاسم، لا المعنىٰ المتصوّر في الذهن أو الوهم كما عرفت» انتهىٰ.

أقول: لم يفهم وأمثاله عبارة المتقدّمين، بل يحرّفونها علىٰ غير المراد، ولم يريدوا بالتعيّن ـ إن صحّ نقله ـ ما أراد منه سابقاً من الصور والأعيان القديمة، ولا الوجود واحداً هو وجود الذات، وهي ظاهرة بذاتها في التعيّنات، كما سبق منه ويأتي، بل نحو ما عرفت، فإنّ ظهورها بفعلها، فيراد الذات الظاهرة، وهو ظهورُ ذاتٍ وتقييدُ جهةٍ، فهو جهة ظهور وظهور جهة، وظهورها بها في مقام حدوثٍ للحادث، بما ظهر له به، لا بالقديم والقدم الذي هو عينه؛ لاستحالته، وعرفت معنىٰ المسمّىٰ وإطلاقه عليه وجهة الدلالة ـ حينئذٍ ـ

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٢٧، ٣٣٥. (٢) انظر: «أصل الأصول» ص١٤٦ ـ ١٤٧، نحوه.

والفرق بين المسمّىٰ العنواني الدال علىٰ الذات والذات نفسها.

وقال الملّا الشيرازي: «معنىٰ الحديث ينكشف مما سبق، وقوله: (إنّ الأسماء صفات) صريح في ما قلته مراراً: إنّ المراد من الأسماء: المفهومات الكلّية، ومن المسمّىٰ: الذات الموصوفة بها»[1].

أقول: لا صراحة فيه لما يقول، بل ولا بنوع إشارة، بل الدلالة علىٰ أنّ المراد من الاسم الذات الدالّة أقرب ممّا يقول، ودلالة الاسم ـ بمعنىٰ الذات ـ أقوىٰ من المفهومات الكلّية، فإنّها لوازمُ لموجودات خارجيّة، هي أسماء الأسماء وموجودات ظلّية.

وأقول: معنىٰ الحديث ينكشف ممّا عرّفناك قبلُ من معنىٰ الاسم والمُسمّىٰ ومبدأ اشتقاق الأسماء، ومعنىٰ العبادة بالأسماء، وما به يتحقق التوحيد والعبادة الحقة، وغيرها، فراجع ما سبق.

هذا ما اقتضاه الحال، مع توارد البلبال، وتشتّت الأحوال، واشتغال البال.

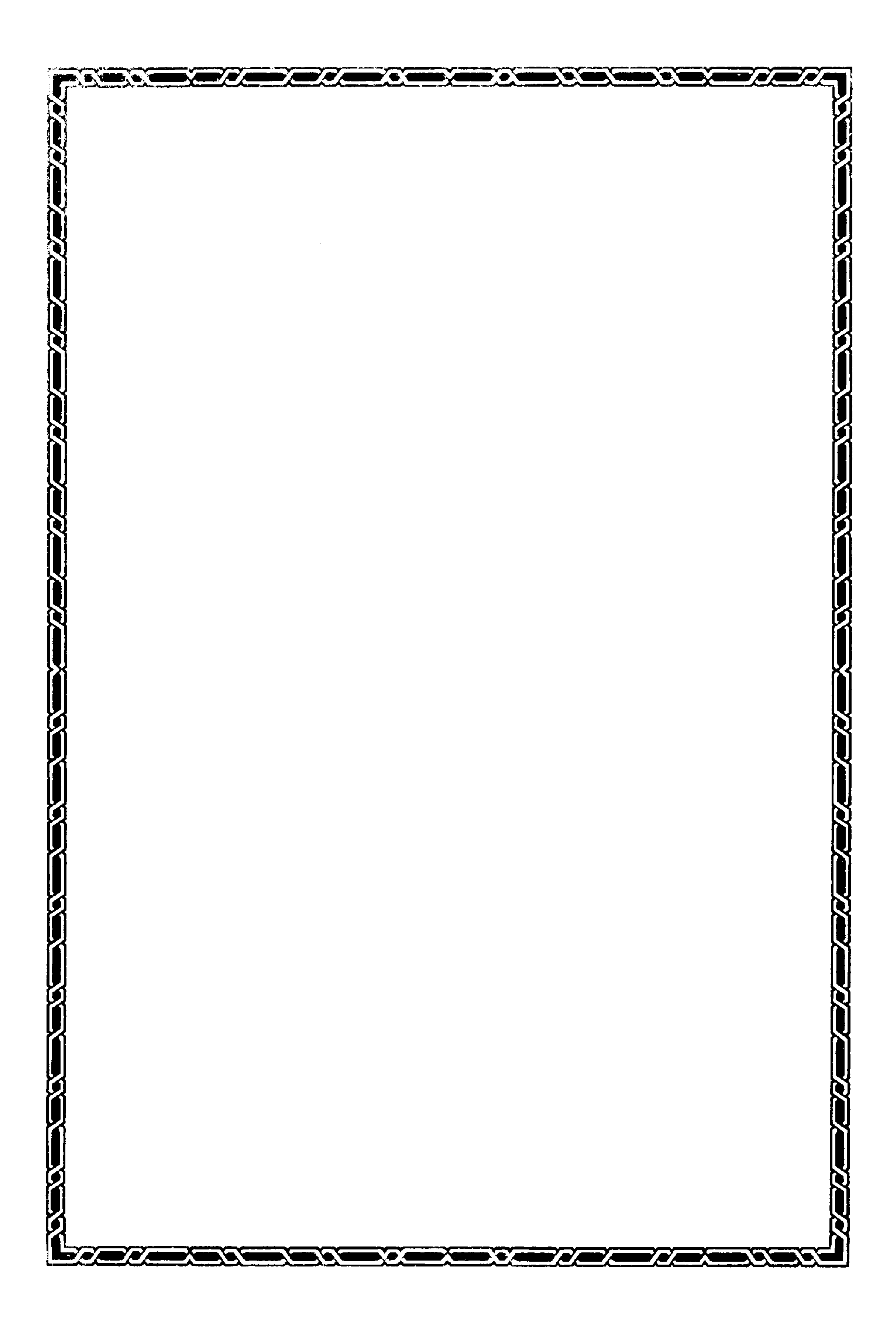
تمّ المجلّد الخامس[2] من شرح الأصول ويتلوه المجلّد الخامس، أوله: باب الكون والمكان، وفقنا الله لإتمامه، وصلىٰ الله علىٰ محمدٍ وآله عدد ما في علم الله.

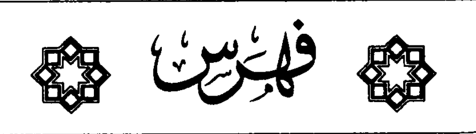
❋ ❋ ❋

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٨٢، نقله باختصار ما.

(٢) وهو المجلد الثالث، حسب ترتيبنا.





كتاب التوحيد

الباب الأول

حدوث العالم وإثبات المحدث، وأحاديثه ستة، وفيه مسائل خمس

الباب الثاني
إطلاق القول بأنه شيء، وأحاديثه سبعة

الباب الثالث

أنه لا يُعرف إلّا به، وأحاديثه ثلاثة

الباب الرابع
أدنىٰ المعرفة، وأحاديثه ثلاثة

الباب الخامس
المعبود، وأحاديثه ثلاثة